



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Unidad de Posgrado

Un análisis de la autoconciencia desde la idea del *cogito* *prerreflexivo sartreano*

TESIS

Para optar el Grado Académico de Magíster en Filosofía con
mención en Historia de la Filosofía

AUTOR

Juan Pablo COTRINA COSAR

ASESOR

Mg. Dante DÁVILA MOREY

Lima, Perú

2018

A mi sobrino Soeren Gabriel.

En la casa donde nace un niño, todos los objetos cambian de sentido, se ponen a esperar de él un trato indeterminado aún, alguien más, alguien diferente está ahí, una nueva historia, breve o larga, acaba de fundarse.

Maurice MERLEAU-PONTY.

La autoconciencia no debe ser concebida como una conciencia de un yo aislado sin mundo. Ser autoconsciente no es retirarse a una interioridad encerrada en sí misma. No es interrumpir la interacción experiencial con el mundo para volver la mirada hacia el interior. Por el contrario, la subjetividad está abierta y comprometida con el mundo, y es en esta apertura que se revela.

Dan ZAHAVI

AGRADECIMIENTOS

Permítaseme, en esta parte al menos, dejar de lado la forma neutra de la tercera persona y poder agradecer, en primera persona, a aquellos que hicieron posible directa o indirectamente, ya sea con su apoyo intelectual, su amistad, o su sola presencia, este trabajo.

Quisiera comenzar mostrando mi agradecimiento y gratitud a Rosemary Rizo-Patrón quien ha sido un verdadero apoyo tanto en la elección del tema como en el proceso de redacción de esta investigación. Con ella he venido trabajando muy de cerca desde hace años, a través de lecturas grupales, seminarios o conversaciones personales, todo lo concerniente a la fenomenología, sobre todo la de Husserl, lo cual me ha servido para ampliar mi mirada de la fenomenología sartreana. Pero, aparte de ello, me ha enseñado, con su personalidad, que dedicarse a la filosofía implica mucha constancia y disciplina en la tarea del pensar.

Deseo agradecer, también, a mis buenos amigos Dante Dávila y Martín Rosado con quienes ya casi diez años vengo compartiendo incontables lecturas filosóficas dentro y fuera de las aulas de San Marcos. Producto de este interés compartido por la reflexión y el dialogo directo con los filósofos que han sedimentado nuestra historia de la filosofía con sus pensamientos, decidimos fundar, hace cinco años, el Grupo Origen, grupo dedicado al estudio de temas concernientes a la metafísica. Con dicho grupo hemos realizado, desde su fundación, una serie de actividades académicas que me ha dado la oportunidad, al igual que a otras personas, de exponer algunas ideas que forman parte de esta investigación.

Por último, agradezco el apoyo incondicional de mi familia y amigos que me han dado el soporte afectivo necesario para consolidar las ideas que ahora presento ante ustedes.

ÍNDICE

Introducción	6
CAPÍTULO I	
La autoconciencia no reflexiva	10
1.1. El paradigma de la conciencia reflexiva.....	10
1.2. La reflexión y el problema del regreso al infinito	19
1.3 La conciencia como autoconciencia primera	30
CAPÍTULO II	
La autoconciencia no egológica	42
2.1. El paradigma de la conciencia egológica	42
2.2. El Yo y el problema del sujeto	54
2.3 La conciencia como autoconciencia translúcida	63
CAPÍTULO III	
La autoconciencia: <i>ipseidad</i>.....	78
3.1. La <i>ipseidad</i> como experiencia subjetiva	78
3.2. La <i>ipseidad</i> como experiencia corporizada.....	87
3.3. La <i>ipseidad</i> como experiencia intersubjetiva	99
Conclusiones	113
Bibliografía	121

INTRODUCCIÓN

La presente investigación se propone abordar la idea de autoconciencia porque consideramos que es una idea de crucial importancia cuando deseamos comprender la vida consciente. Esta idea se basa en afirmar que todo acto de conciencia no se da de forma anónima, sino que va acompañado de una *conciencia de sí* inherente al acto mismo. Sin embargo, afirmar esto merece una dilucidación previa de la propia conciencia para, a partir de esta dilucidación, fundamentar la existencia de la autoconciencia y no tomarla como una simple “ilusión teórica”. El camino que hemos tomado para esta dilucidación está guiado por la perspectiva fenomenológica, en especial por la fenomenología sartreana.

La fenomenología sartreana ha dirigido gran parte de sus análisis hacia la idea de autoconciencia y ha evidenciado los problemas que esta idea lleva consigo desde su concepción en la Modernidad. Pero ello, no ha hecho que se rechace dicha idea, ya que Sartre es uno de los fenomenólogos que más la ha defendido en el ámbito de la filosofía, sino que se la someta a una crítica exhaustiva para ver los presupuestos sobre los cuales se la ha concebido. Así, la fenomenología de Sartre se propone la tarea de hacer un desmontaje o “destrucción” (*Destruktion*), como diría Heidegger, de aquello que cubre a la idea de autoconciencia para poder arribar a su sentido original. Este sentido se expresará, precisamente, en la idea de *cogito prerreflexivo*.

La idea de *cogito prerreflexivo* es una idea que surge como resultado de hacer frente a aquellos prejuicios que han envuelto a la idea de autoconciencia y permite repensar el papel de la subjetividad, del yo, del cuerpo y de la intersubjetividad en relación con la conciencia. Esta idea de *cogito prerreflexivo* es lo

que hoy en día y en diferentes trabajos, ya sean filosóficos o estrictamente científicos, aparece como idea medular para poder comprender diversos fenómenos que van desde las conductas normales hasta las patológicas. Quizás sea por esta idea que en estos últimos años se reconozca y valore al “Sartre-fenomenólogo” que al “Sartre-existencialista”. Este último solo existió en las mentes que se conformaron con manuales de filosofía o con solo leer la conferencia realizada en el Club Maintenant titulada *El existencialismo es un humanismo* (1945).

El “Sartre-fenomenólogo” es el que nos interesa en este trabajo. Con ello queremos decir que, por motivos específicos, recogeremos principalmente las ideas que este vierte en sus obras filosóficas tempranas, tanto en las de su etapa de Berlín (1936-1939) como en *El ser y la nada* (1943), aunque, siempre que las ideas lo ameriten, no dudaremos en acudir a sus obras posteriores para darle mayor solidez a lo que queremos sustentar. De esta manera, nuestro trabajo se presenta como una propuesta para entender la idea de autoconciencia desde la idea de *cogito prerreflexivo* porque esta idea, a nuestro juicio, supera los dos grandes paradigmas (“reflexivo” y “egológico”) desde los cuales se ha pretendido comprender la idea de autoconciencia, paradigmas que han hecho surgir, a la vez, dos problemas (“regreso al infinito” y “sujeto”) que han acompañado a esta idea desde casi toda la historia de la filosofía. Además, la idea de *cogito prerreflexivo* nos da la posibilidad de poder pensar a una autoconciencia desde una egoidad básica encarnada en un cuerpo y en relación con una alteridad absoluta. Así, por todo lo dicho, nuestro trabajo será desarrollado en tres capítulos de los cuales se hará un esbozo en las siguientes líneas.

El Primer Capítulo, bajo el título “La autoconciencia no reflexiva”, comenzará explicitando “el paradigma de la conciencia reflexiva” (primer apartado) que ha

servido para tomar a la autoconciencia como autoconocimiento y, como consecuencia de esta equivalencia hemos caído en “el problema del regreso al infinito” (segundo apartado) el cual presupone una serie indeterminada de conciencias que serían sujeto y objeto, a la vez, de otras conciencias. Ante este problema, y partiendo de la idea de *cogito prerreflexivo*, afirmaremos que la autoconciencia es una forma básica de autodación experiencial en primera persona, a la que denominaremos “autoconciencia primera” (tercer apartado), que no implica desdoblamiento ni objetivación de la conciencia consigo misma.

El Segundo Capítulo, bajo el título “La autoconciencia no egológica”, comenzará explicitando “el paradigma de la conciencia egológica” (primer apartado) desde el cual se presupone que toda conciencia se caracteriza por tener un Yo, ya sea de forma substancialista o como principio de unificación, pero esta presuposición nos lleva a tomar problemáticamente a la conciencia como *sujeto* cayendo así en lo que denominamos “el problema del sujeto” (segundo apartado). Para evitar caer en dicho problema, la idea de *cogito prerreflexivo* nos será de utilidad porque nos permitirá pensar en una conciencia que no necesita de un Yo para ser consciente de sí misma, es decir, en una autoconciencia como “autoconciencia translúcida” (tercer apartado) que es un campo fenomenológico puro en donde el Yo no tiene lugar alguno.

El Tercer Capítulo, bajo el título “La autoconciencia: *ipseidad*”, comenzará declarando que la autoconciencia, entendida desde el *cogito prerreflexivo*, es una egoidad fundamental que toda conciencia *tiene de ser*. Esta egoidad, según nuestro punto de vista, se manifiesta en la idea sartreana de *ipseidad*. De ahí que consideraremos, a la *ipseidad*, como la “experiencia subjetiva” (primer apartado) de la propia conciencia. Pero por “experiencia subjetiva” no entenderemos el vínculo

abstracto de la conciencia consigo misma, sino la autoconciencia que se da desde nuestra corporalidad; es decir, para nosotros, la *ipseidad* será, también, “experiencia corporizada” (segundo apartado) y es gracias a esta corporización que podremos ser conscientes de nosotros mismos desde una relación con el mundo, mundo en el que experimentaremos, de manera primordial, la presencia del otro desde nuestra *ipseidad* la cual, como sostendremos al final de este capítulo, se revelará como “experiencia intersubjetiva” (tercer apartado).

Así, sometemos nuestras ideas que sustentan este trabajo a la comunidad filosófica en general esperando, con ello, poder crear un espíritu de discusión en torno a la temática abordada porque estamos seguros de que más allá de las grandes diferencias que pueden existir entre *las filosofías* todavía podemos apelar a la colaboración recíproca, consciente y responsable entre ellas en pro de *una filosofía* viviente.

CAPÍTULO I

LA AUTOCONCIENCIA NO REFLEXIVA

Viviendo en la efectuación fáctica de la experiencia, en la dirección del curso fluyente, quedo absorbido en lo que sale al encuentro en cada caso [...] Sin interrupciones y sin tener que superar barrera alguna, me deslizo de un acontecimiento a otro: uno se ve hundido por el otro sin que yo atienda a ello. No se me ocurre en absoluto prestar atención a esto. Voy nadando en la corriente y dejo que las aguas y las olas rompan detrás de mí. No miro atrás y, viviendo en lo siguiente, no vivo en lo que salió al encuentro justo antes ni sé de ello en cuanto recién vivido [...] Quedo absorbido en ello, esto es, no miro ni me llevo a conciencia que ahora viene esto y ahora esto otro, sino que estoy sumergido en lo que viene, viviéndolo con toda vitalidad.

Martin HEIDEGGER.

1.1. El paradigma de la conciencia reflexiva.

“Ser consciente es, con certeza, pensar y reflexionar sobre [el] pensamiento”¹. Así aclaraba Descartes a Burman lo que él entendía por *cogito* y, quizás, es este el sentido que la filosofía, a partir de él, heredó al concebir la conciencia. Sin embargo, nosotros creemos que esta herencia forma parte de un malentendido respecto al pensamiento cartesiano, un malentendido que ha atravesado, desde la modernidad, toda la historia de la filosofía y que ha despertado un sinnúmero de defensores y detractores de esta herencia. Uno de estos últimos es Jean-Paul Sartre que desde sus inicios en la filosofía va a tratar de hacer frente a esta noción del *cogito* cartesiano. Es por ello, que en este primer apartado de nuestro Primer Capítulo

¹ DESCARTES, René. (2012). *Entretien avec Burman*, en: *Descartes. Œuvres et lettres*. Paris: Gallimard, p.1359.

explicitaremos esta noción del *cogito* heredada de Descartes y cómo llega a convertirse en paradigma para la filosofía.

Retomemos la frase antes citada: “ser consciente es, con certeza, pensar y reflexionar sobre [el] pensamiento”. Con ello Descartes nos dice dos cosas fundamentales: 1) todo acto de conciencia es intencional, ya que el pensar siempre es un pensar de algo; y 2) todo acto intencional va acompañado de una conciencia reflexiva de dicho acto. Con el primer punto Descartes, sin darse cuenta, descubre una de las nociones fundamentales de la filosofía, la intencionalidad; pero con el segundo, se podría creer que Descartes regresa a la inmanencia de la conciencia, ya que ser consciente equivaldría a reflexionar sobre sí mismo y desde allí encontrar la claridad y certeza absoluta. Este segundo punto nos pone en el centro de nuestro presente análisis, es decir, sobre la idea de conciencia reflexiva.

Descartes en el §9 de *Los Principios de la filosofía* alude a lo mismo que en su respuesta a Burman al manifestar que: “por la palabra pensar, yo entiendo lo que se hace en nosotros de tal suerte que lo apercibimos inmediatamente por nosotros mismos”². Desde esta idea se podría inferir que para Descartes toda conciencia necesita de una reflexión o, lo que es lo mismo según esta última cita, una apercepción de sí. Es decir, cualquier acto de conciencia o de pensamiento – recordemos que para Descartes pensar es dudar, conocer, afirmar, negar, querer, no querer, imaginar o sentir³– debería estar acompañado de un acto reflexivo para asegurar su verdad, ya que como el mismo Descartes manifiesta: “no puede haber nada en nuestro espíritu, en tanto que es una cosa que piensa, del cual él mismo no

² DESCARTES, René. (2012). *Les principes de la philosophie*, en: *Descartes. Œuvres et lettres*. Paris: Gallimard, p.574.

³ DESCARTES, René. (2012). *Meditations. Objections et Reponses*, en: *Descartes. Œuvres et lettres*. Paris: Gallimard, p.278; en adelante *M en Œuvres*. [Trad. de Guillermo Graiño Ferrer: (2015). *Mediaciones Metafísicas*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 70-71; en adelante *MM*].

tenga un conocimiento actual”⁴. Así, la concepción de la conciencia cartesiana abriría el camino para poder pensarla como autoconciencia reflexiva. Y es, precisamente, esta posibilidad de pensar a la conciencia como autoconciencia reflexiva que ha devenido en la historia de la filosofía como el gran paradigma moderno. Pero ¿por qué Descartes tendría necesidad de poner a la reflexión como algo esencial a la conciencia? ¿O es acaso que con la idea de reflexión Descartes aludía a algo totalmente distinto a lo que ha llegado como herencia de su pensamiento?

Para contestar a la primera pregunta es necesario dirigirnos a las *Meditaciones Metafísicas* (1641), especialmente a la ‘II Meditación’, porque es en ella donde se ve con más claridad el vínculo entre conciencia y reflexión. Pero primero veamos lo esencial de la ‘I Meditación’ donde Descartes, luego de manifestarnos el motivo principal de su empresa, realiza su método de la duda de manera hiperbólica cuyo objetivo será abolir todo *cogitatum* por carecer de evidencia para la conciencia, evidencia que, como ya lo había expuesto en el *Discurso del Método* (1637), implica claridad y distinción⁵. De esta manera, con la caída de todo *cogitatum* bajo este tipo de *epojé* cartesiana, Descartes nos conduce a la ‘II Meditación’ en donde la conciencia ya ha dejado de dirigirse a todo ser trascendente en el que antes se ocupaba y ahora se dirige hacia sí misma, descubriendo de este modo una evidencia inmediata: “yo soy, yo existo”⁶. Sin embargo, creemos que esta evidencia de las *Meditaciones* debe comprenderse a la luz del primer principio del

⁴ *M en Œuvres*, p.461.

⁵ DESCARTES, René. (2012). *Discours de la Methode*, en: *Descartes. Oeuvres et lettres*. Paris: Gallimard, p.137; en adelante *DM en Œuvres*. [Trad. de Risieri Frondizi: (2012). *Discurso del Método*. Madrid: Alianza Editorial, p. 106; en adelante *DM*].

⁶ *M en Œuvres*, p.275. [Trad. *MM*, p.77].

Discurso del Método: “pienso, luego existo”⁷, ya que como muestra el mismo Descartes en un pasaje de la ‘II Meditación’: “el pensamiento es un atributo que me pertenece: es el único que no puede separarse de mí. *Yo soy, yo existo*, esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? Pues todo el tiempo que dure mi pensar [...]”⁸. Y ¿qué es pensar para Descartes? Recordemos lo ya citado: “lo que se hace en nosotros de tal suerte que lo apercibimos inmediatamente por nosotros mismos”. Con ello, podemos decir, para contestar la primera pregunta, que Descartes ve en la reflexión o apercepción el medio por el cual la conciencia cobra certeza de sí misma, una certeza que no es deducible, sino intuible, e intuir, como nos dice Descartes en la *Reglas* (1628), “no es el testimonio fluctuante de los sentidos o el juicio falaz de una imaginación que compone mal, sino la concepción de una mente pura y atenta tan fácil y distinta, que en absoluto quede duda alguna sobre aquello que entendemos [...]”. Así cada uno puede intuir con el espíritu que existe que piensa”⁹. Así, pareciera que Descartes no pudo pensar otro modo de concebir la conciencia, movido quizás por la idea de certeza inmediata, más que como una autoconciencia reflexiva o, como diría Heidegger, un *cogito me cogitare*¹⁰. Pero el mismo Descartes nos sugiere

⁷ *DM en Œuvres*, p.147. [Trad. *DM*, p.122].

⁸ *M en Œuvres*, p.277. [Trad. *MM*, p. 69].

⁹ DESCARTES, René. (2012). *Règles pour la direction de l'esprit*, en: *Descartes. Œuvres et lettres*. Paris: Gallimard, pp.43-44; en adelante *R en Œuvres*. [Trad. de Juan Manuel Navarro Cordón: (2010). *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza Editorial, p.79; en adelante *R*].

¹⁰ Heidegger ha criticado a Descartes la forma en concebir a la conciencia como “*cogito me cogitare*”, es decir, como una conciencia que se piensa a sí misma, ya que el ve en esa concepción del *cogito* el paradigma de la subjetivización. Así, por ejemplo, Heidegger refiere: “Con la aprehensión del ser de la *res cogitans* se aprehende a la vez el criterio para la evidencia de esta aprehensión. Y es que *cogito* quiere decir: *cogito me cogitare*”. Más adelante dice: “La cuestión acerca de lo que Descartes vio en esta *res [cogitans]*, sin motivo justificado, para el desarrollo de la proposición fundamental trajo como resultado que Descartes captase el elemento que todo *cogitare* es a la vez un *cogitare me cogitare*. [...] El ser de la *res cogitans* es un ser que consiste en que, en su ser, se tiene a sí mismo a la vez que otras cosas”. Cf. HEIDEGGER, Martin. (2006). *Introducción a la investigación fenomenológica*; traducción de Juan José García Norro. Madrid: Síntesis, p.140 y pp.256-257 respectivamente. También podemos leer esta crítica en *Ser y Tiempo*: “Por eso Hegel puede determinar apofántica-formalmente la esencia del espíritu como negación de la negación. Esta “absoluta negatividad” ofrece la interpretación lógicamente formalizada del *cogito me cogitare rem* de Descartes en el que este ve la esencia de la *conscientia*”. Cf. HEIDEGGER, Martin. (2009). *Ser y tiempo*; traducción de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, p.445; en adelante *ST*. Y por último, observamos lo mismo en curso de 1927, en donde dice: “Según Descartes *cogitare* es siempre *me cogitare*. Todo representar es un

otro camino para interpretar este vínculo directo e inmediato de la conciencia consigo misma y para ello se verá obligado a precisar qué podemos entender por reflexión. Explicitemos, entonces, este camino que al parecer ha sido poco recorrido hasta hoy en día y con ello contestemos la segunda pregunta.

Descartes, en una carta del 29 de julio de 1648 dirigida a Arnauld, nos aclara cómo podemos entender la relación inmediata de la conciencia consigo misma:

Nosotros distinguimos entre la *visión directa* y la *visión reflexiva*, porque aquella [visión directa] resulta del primer encuentro de nuestras sensaciones, y esta [visión reflexiva] del segundo. Del mismo modo, llamo a la primera y simple pensamiento de infante [...] que es un *pensamiento directo y no reflexivo*. Pero cuando un adulto siente algo que no había sentido antes, a esta segunda percepción la llamo *reflexión* y la relaciono solo con el *entendimiento*, no obstante, ella está totalmente relacionada con la sensación, que se producen conjuntamente y no parecen distinguirse la una de la otra.¹¹

En esta cita Descartes muestra claramente dos modos mediante los cuales la conciencia podría vincularse consigo misma. El primer modo es lo que ha llamado *visión directa* que, como agrega, “es un pensamiento directo y no reflexivo” y que es adjudicado al infante. Este tipo de visión directa o pensamiento directo ha sido interpretado como *afección*¹², ya que al estar al nivel de las sensaciones la

‘yo me represento’, todo juzgar es un ‘yo juzgo’, todo querer es un ‘yo quiero’”. Cf. HEIDEGGER, Martin. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*; traducción de Juan José García Norro. Madrid: Trotta, p.163; en adelante LPFF.

¹¹ DESCARTES, René. (2012). *Lettres choisies*, en: *Descartes. Œuvres et lettres*. Paris: Gallimard, p.1307.

¹² Esta interpretación es cara, sobre todo, a Michel Henry y Jean-Luc Marion, quienes han visto en Descartes el precursor de un “cogito afectivo”. Esta idea les ha servido para radicalizar la fenomenología e ir hacia las profundidades de la subjetividad llegando a la idea de “vida”. Así, por ejemplo, Michel Henry nos dice: “si la afectividad, el sufrirse, el hacer la experiencia de sí inmediatamente y sin distancia, define al ser del sentimiento, en este caso, el ser de todo ser que subsista, [...], entonces esta afectividad, este pathos –diríamos–, por el que todo ser es originaria e incondicionalmente, es a sí mismo la esencia del sujeto, su subjetividad, y la esencia de todo ser posible. Tan sólo cuando la filosofía del sujeto retorna a la esencia original de la subjetividad y del

conciencia experimentaría el mundo autoafectándose a sí misma. Es en este sentido que cobraría fuerza e importancia la frase en la que Descartes manifiesta que: “esto es precisamente lo que en mí se llama sentir, que, considerado precisamente de tal manera, no es otra cosa que pensar”¹³. Es, precisamente, este “pensamiento directo y no reflexivo” el que nos da la posibilidad de ver como nivel básico de la conciencia una conciencia autoafectiva cuya característica primordial sería, según Jean-Luc Marion, la *receptividad*:

La conciencia no se piensa por representación, porque ella, en general, no piensa por representación, intencionalidad y éxtasis, sino por receptividad, en una inmanencia absoluta, luego, en primer lugar, por una inmanencia a sí. La conciencia piensa y se piensa fundamentalmente por autoafección. La conciencia antes de otra operación, se experimenta a ella misma con una inmediatez absoluta, sin la cual no podría experimentar nada [...].¹⁴

El segundo modo de la conciencia de vincularse consigo misma, es llamado por Descartes *visión reflexiva*, y que adjudica al adulto, pero, además, agrega algo importante que hará la diferencia con el primer modo, y es que la *visión reflexiva* está íntimamente relacionada solo con el entendimiento. Así tener una visión reflexiva o pensamiento reflexivo es introducir al *intelecto*, que capta clara y distintamente las cosas, en el vínculo de la conciencia consigo misma. Es por ello que, quizás, Descartes adjudica este modo solo al adulto el cual puede tener un “conocimiento reflexivo” de sí mismo, en cambio reserva el modo de *visión directa* al infante o, también, como señala en la carta a Arnauld, al bebé que se encuentra en

ser, como por un momento ocurrió en Descartes, el ‘sujeto’ puede volverse tema de la discusión filosófica”. Cf. HENRY, Michel. (2003). “La critique du sujet”, en: *Phénoménologie de la vie 2. De la subjectivité*. París: PUF, p.15.

¹³ *M en Œuvres*. p.279.

¹⁴ MARION, Jean-Luc. (2012). *Cuestiones Cartesianas*; traducción de Pablo Pavesi. Buenos Aires: Prometeo, p.155.

el vientre de su madre. Sin embargo, y a pesar de esta diferencia, tanto la *visión directa no reflexiva* como la *visión reflexiva* tienen en común al pensamiento, puesto que “parece necesario que el alma piense siempre actualmente porque el pensamiento constituye su esencia, así como la extensión constituye la naturaleza del cuerpo. De ahí que el pensamiento no puede ser concebido como un atributo que puede estar presente o ausente”¹⁵. Es decir, para Descartes toda conciencia es en esencia pensante, como lo deja bien en claro en el *Discurso* y las *Meditaciones*, pero como todo pensar implica una apercepción de sí, esta se puede dar de dos formas, una directa (pensamiento directo) y otra reflexiva (pensamiento reflexivo). De este modo, parece que Descartes no concibió a la conciencia únicamente como conciencia reflexiva, sino que pudo pensar un modo más originario del cual depende esta. Pero, este modo originario no fue el que heredó la filosofía a partir de Descartes –he ahí el malentendido que aludimos al comienzo–, sino que fue el modo de pensar a la conciencia como conciencia reflexiva el que, por causa del empirismo, sobre todo el de John Locke, se convirtió en el paradigma moderno. Explicitemos esta última idea.

Locke escribe en el §19 del capítulo I del Libro II de su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690): “Es muy improbable que un hombre esté ocupado en pensar y que, sin embargo, no lo retenga inmediatamente después [...]. Porque es tan completamente ininteligible decir que un cuerpo es extenso sin partes, como que algo piensa sin tener conciencia de ello, o sin percibir que piensa”¹⁶. Estas palabras del filósofo inglés nos recuerda a lo ya manifestado por Descartes, en el sentido de que es imposible concebir un pensar que a la vez no sea consciente de sí mismo;

¹⁵ DESCARTES, René. (2012). *Lettres choisies*, en: *Descartes. Œuvres et lettres*. Paris: Gallimard, p.1303.

¹⁶ LOCKE, John. (2013). *Ensayo sobre el entendimiento humano*; traducción de José A. Robles y Carmen Silva. México D. F.: FCE, p.94; en adelante *Ensayo*.

sin embargo, el empirismo moderno, a través de Locke, por “conciencia de sí” únicamente entiende el modo reflexivo en que la conciencia¹⁷ necesariamente se percibe a sí misma. Esta necesidad de apercepción reflexiva de la conciencia está fundamentada en una teoría del conocimiento que el empirismo desarrolla para hacer frente, sobre todo, al innatismo de las ideas cartesianas. Es así que el empirismo, impulsado en dilucidar la conciencia humana, realiza, como ha señalado Husserl, una “nueva psicología” cuya ocupación es “la investigación intra-psicológica en el campo del alma, en adelante separada de la corporeidad, como de las explicaciones psicológicas y psicofísicas”¹⁸. De esta manera, analicemos, a partir de lo manifestado por John Locke, esta preponderancia de la conciencia reflexiva en la filosofía empirista desde su teoría del conocimiento.

El empirismo de Locke considera que todo conocimiento comienza con las impresiones sensibles, estas otorgan a la conciencia, a la cual Locke considera como un receptáculo, una serie de ideas simples que esta recibe pasivamente, ya que como dice el filósofo inglés: “el entendimiento es meramente pasivo, y no está en su poder tener o no tener esos rudimentos, o, como quien dice, esos materiales del conocimiento”¹⁹. Sin embargo, existe la posibilidad de que la conciencia reflexione sobre las ideas simples y obtenga otra serie de ideas que son denominadas complejas. Pero tanto las ideas simples como complejas necesitan ser captadas por la conciencia: “la idea es el objeto del acto de pensar”²⁰. Es decir, para Locke pensamiento e ideas tienen un vínculo necesario en relación al conocimiento,

¹⁷ Utilizamos en todo este apartado el término “conciencia” para referirnos al término “mind” (mente) que emplea Locke, ya que consideramos que, tal como nosotros entendemos hasta ahora lo que denominamos “conciencia”, no hay habría ningún problema en equiparar a lo que entiende Locke por “mente”. Sin embargo, en caso sea necesario, y siempre en cuando nuestro trabajo lo amerite, haremos algunas precisiones al respecto de ambas terminologías.

¹⁸ HUSSERL, Edmund. (2012). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*; traducción de Gérard Granel. Paris: Gallimard, p.97.

¹⁹ *Ensayo*, p.97.

²⁰ *Ensayo*, p.83.

puesto que no puede haber ideas que no sean objetos para un pensar ni pensar que no se dirija a ideas: “preguntar en qué momento tiene ideas un hombre es preguntar cuándo empieza a percibir[se], puesto que tener ideas y percibir[se] son la misma cosa”²¹. Así, para el empirismo de Locke todo conocimiento del mundo, implica un conocimiento de ideas, sean estas simples o compuestas. De ahí que la reflexión juegue un papel fundamental en su concepción de la conciencia, ya que si la conciencia no fuera reflexiva no podría establecer ningún vínculo con las ideas, y sin ese vínculo la conciencia no podría conocer absolutamente nada, convirtiéndose, de este modo, como dice Locke, en un simple espejo del mundo:

Pensar con frecuencia, y jamás retener lo que se piensa ni por un momento, es una manera de pensar muy inútil. Y el alma en semejante estado del pensar, en bien poco excede, si acaso, a un espejo que constantemente recibe una variedad de imágenes, o ideas, pero que no retiene ninguna: desaparece y se esfuman, sin que quede de ellas ninguna huella. El espejo en nada aprovecha tales ideas, ni el alma tales pensamientos.²²

En esta cita, podemos observar claramente que si la conciencia no pudiera reflexionar sobre sí misma y captar las ideas que vienen del mundo, no habría ninguna huella de este en ella, ya que el mundo se manifiesta solo a través de ideas (ideas simples): “nuestro conocimiento se refiere a nuestras ideas. Puesto que la mente, en todos sus pensamientos y razonamientos, no tiene ningún otro objeto inmediato que no sea sus propias ideas, las cuales solo ella contempla o puede contemplar, es evidente que nuestro conocimiento se ocupa únicamente de esas ideas”²³. A consecuencia de esto Locke encierra a la conciencia junto con sus

²¹ *Ensayo*, p.87.

²² *Ensayo*, p.91.

²³ *Ensayo*, p.523.

propias ideas negando toda posibilidad a una relación directa con el mundo²⁴. Esto hace, según nuestro punto de vista, que, si bien es cierto, Descartes sentó las bases para concebir a la conciencia como conciencia reflexiva, fue con el empirismo, especialmente el inaugurado por John Locke, que la conciencia reflexiva se convierte en paradigma para la filosofía luego de la modernidad. Y es, precisamente, ante este paradigma que Jean-Paul Sartre tratará de hacer frente, problematizando la idea de reflexión que la filosofía moderna, especialmente con Descartes y Locke, concibió como inherente a la conciencia.

1.2. La reflexión y problema del regreso al infinito.

En el primer apartado hemos explicitado cómo, a través del análisis de las concepciones de la conciencia de Descartes y Locke, se fue construyendo el paradigma moderno de la conciencia reflexiva, un paradigma que nos lleva inevitablemente, en este segundo apartado, a una dilucidación sobre la reflexión, que dentro de este paradigma, constituye el único medio por el cual la conciencia necesita devenir conciencia de sí para asegurar la verdad del conocimiento. Sin embargo, una dilucidación sobre la reflexión nos hará sacar a la luz uno de los problemas que es inherente a ella y al cual Sartre se ha encargado de hacerle frente: “el problema del regreso al infinito”.

Comencemos esta dilucidación sobre la reflexión manifestando que, para Sartre, la reflexión está íntimamente unida al conocimiento, y puesto que el

²⁴ Sokolowski, respecto a esta consecuencia del empirismo de Locke, refiere con decepción que “[...] el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de John Locke es una maravillosa obra de metafísica. Discute cuestiones fundamentales como la identidad y la diferencia, la sustancia y las relaciones, las partes y el todo, las causas y los efectos, el azar y la existencia, y el parecer y el ser. Hace fabulosas observaciones, pero lo arruina por completo al declarar que todo lo que dice se aplica solamente a las paredes de la vitrina de su mente, a las ideas, impresiones o percepciones, y no al ser de las cosas. ¡Que triste desperdicio de talento humano!”. Cf. SOKOLOWSKI, Robert. (2013). *Fenomenología de la persona humana*, traducción de Nekane de Legarreta Bilbao. Salamanca: Sígueme, p.218.

conocimiento exige tanto un polo sujeto como un polo objeto, esto daría lugar a que en el mismo seno de la conciencia exista una brecha entre una conciencia conocida (reflejada) y una conciencia cognoscente (reflexiva): “la reflexión es un conocimiento, no cabe duda; esta provista de un carácter posicional; afirma a la conciencia refleja”²⁵. Es por ello, que, para Sartre, el *cogito* cartesiano no es más que la afirmación, o, lo que es igual, la objetivación de sí mismo: “hay a pesar de todo, y de todas maneras, una cierta división sujeto-objeto que permite, aunque abstracta o intelectualmente, declarar que hay un sujeto pensante que se aprehende como sujeto pensante, un sujeto que es objeto para sí mismo”²⁶. De ahí que el *cogito*, ya sea como lo concibe Descartes o Locke, encierre en sí su propia objetivación al ser inherente a él la reflexión.

Esta objetivación, a la que alude Sartre, se da porque la reflexión tiene por finalidad generar en la propia conciencia una “modificación profunda en su ser”²⁷ mediante la cual la conciencia que vivencia el mundo (conciencia irrefleja) se ‘modifica’, a causa de la reflexión, en conciencia aprehendida (conciencia reflejada). Para ejemplificar esto imaginemos a un hombre que está absorto en una lectura y que de pronto se siente observado por la espalda, su ser ya no es para sí mismo, sino ya es objeto para alguien. Igual sucede con las vivencias reflejadas. De esta manera, con la idea de ‘modificación’ de la conciencia como consecuencia de la reflexión, Sartre llega a la misma idea de Natorp: “al final, uno aparentemente nunca *capta* lo subjetivo, como tal, en sí mismo. Por el contrario, para captarlo

²⁵ SARTRE, Jean-Paul. (2006). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, p.190; en adelante *EN*. [Trad. de Juan Valmar: (2011). *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada, p.228; en adelante *SN*].

²⁶ SARTRE, Jean-Paul. (2016). “Conciencia de sí y Conocimiento de sí”, en: *Acta Fenomenológica Latinoamericana*; traducción de Jorge Nicolás Lucero y Danila Suárez Tomé, vol. V, p.357; en adelante *CSCS*.

²⁷ *EN*, p.188. [Trad. *SN*, p.224].

científicamente, se ve obligado a *despojarlo* de su carácter subjetivo”²⁸; de Heidegger: “en la reflexión la *tenemos*, [a la vivencia], delante de nosotros, estamos dirigidos hacia ella y la *convertimos* en un objeto sin más”²⁹; y de Husserl: “toda clase de reflexión tiene el carácter de una *modificación* de conciencia y es una modificación que puede experimentar por principio toda conciencia”³⁰. Pero, a pesar de que la reflexión puede originar una modificación de la conciencia y abrir una distinción en el seno de ella, ello no impide que tanto la conciencia reflejada como la reflexiva sean una y la misma, es decir la conciencia reflexiva, por una parte, tendería a la objetivación, pero, por otra parte, sería solidaria de aquello que objetiva.

Dan Zahavi ha manifestado que en toda teoría de la reflexión “no es suficiente que el acto en cuestión sea reflexivamente tematizado y convertido en objeto. Debe ser entendido como idéntico al acto de reflexión”³¹. Esta es una idea muy importante cuando abordamos lo que es inherente a la reflexión, y Sartre se dio cuenta de ello, ya que para él “si concebimos primeramente la reflexión como una conciencia autónoma, jamás podremos reunirla después con la conciencia refleja. [...] Conviene, pues, que la reflexión se una a lo reflexo por un nexo de ser; que la conciencia reflexiva sea la conciencia refleja”³². Por ello, para Sartre, la reflexión es la posibilidad de una misma conciencia de poder generar un distanciamiento de sí y autofragmentarse, pero ello no implicaría que la conciencia se vuelva un otro para sí

²⁸ NATORP, Paul. (1912). *Allgemeine Psychologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr, p.103.

²⁹ HEIDEGGER, Martin. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*; traducción de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, p. 122; en adelante *IF*.

³⁰ HUSSERL, Edmund. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*; traducción de José Gaos y reelaboración de Antonio Ziriñ. México D.F.: FCE, p.254; en adelante *Ideas I*.

³¹ ZAHAVI, Dan. (1998). “The fracture in Self-Awareness”, en: *Self-Awareness, Temporality, and Alterity. Central Topics in Phenomenology*. Dordrecht: Kluwer, p.21; ZAHAVI, Dan. (2003). “Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness”, en: *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington, IN: Indiana University Press, p.159.

³² *EN*, p.186. [Trad. *SN*, p.223].

misma: “lo reflexivo no puede hacerse otro enteramente que lo reflexo, ya que él es-
para-ser lo reflexo. Su negación queda parada en el camino, porque su negación no
se realiza enteramente. Así, pues, lo reflexivo no se desprende de lo reflexo [...]”³³.

Por otra parte, creemos que todo lo dicho anteriormente acerca del carácter
objetivador de la reflexión Sartre lo adjudica a un modo de reflexión que él denomina
“reflexión impura” y que diferencia de otro modo más auténtico denominado
“reflexión pura”. Para explicitar esta idea, analicemos ambos modos. La reflexión
pura, es “la simple presencia del para-si reflexivo [conciencia reflexiva] al para-sí
reflejo [conciencia refleja], es a la vez la forma originaria de la reflexión, y su forma
ideal”³⁴. Este modo de reflexión solo *devela*, como dice Sartre, a la conciencia refleja
sin contaminarla con caracteres ajenos a ella. Podríamos decir que este modo
estaría más próximo a la idea de ‘hermenéutica’³⁵ que Heidegger utiliza como medio
para explicitar los comportamientos del *Dasein* en su analítica existencial. La
reflexión pura al ser develación, para Sartre, “sería *reconocimiento*, más bien que
conocimiento”³⁶, por ejemplo, *decir* que algo es repulsivo, atractivo, encantador o útil,
es ya hacer una referencia implícita a uno mismo, y centrarse en una de estas
‘cualidades’, ya es explicitar lo que se estaba vivenciándose sin todavía haber sido

³³ EN, p.190. [Trad. SN, p.228].

³⁴ EN, p.190. [Trad. SN, p.227].

³⁵ Heidegger desde sus primeros cursos rechaza la idea de reflexión que la fenomenología de Husserl ve como un medio fundamental para la descripción de las vivencias, ya que, para él, la reflexión cosifica lo que desea aprehender. Por ello, él ve indispensable crear otro acceso a la “vida en sí y para sí”. Esta vía es lo que él denomina “hermenéutica”. La hermenéutica es el medio por el cual se explicitan los distintos comportamientos del *Dasein* sin objetivarlos, sin tomarlos como objeto de conceptualización ni de categorías ajenas al propio comportamiento: “La hermenéutica no tiene por objetivo la posesión de conocimientos, sino un conocer existencial, es decir, un ser”. Cf. HEIDEGGER, Martin. (2008). *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*; traducción de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, p.37. Von Herrmann opone a la fenomenología reflexiva la fenomenología hermenéutica. Esta última, a diferencia de la primera, sería ateórica y arreflexiva: “La fenomenología hermenéutica no interrumpe la intención primordial de la vida y la experiencia para objetivarla objetivamente; sino que capta esta intención primaria para hacerla fenomenológicamente transparente y articulada”. Cf. HERRMANN, F.-W. von. (2000). *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, p.92.

³⁶ EN, p.191. [Trad. SN, p.228].

objeto de reflexión³⁷. En cambio, la reflexión impura, para Sartre, “implica a la reflexión pura, pero la trasciende porque extiende más lejos sus pretensiones”³⁸, es decir, no solo se conforma con develar a la conciencia refleja, sino que, como señala Zahavi, “trasciende lo dado e interpreta lo reflejado de manera objetivadora, dando así lugar a la unidad psíquica que conocemos bajo el nombre de *ego*”³⁹. Esta reflexión impura sería la causante de producir objetos psíquicos, como actos, estados o cualidades, en la conciencia que sintetizándose darían lugar al *ego*, que se constituiría como una unidad psíquica: “desde que nos colocamos en el plano de la reflexión impura, es decir, de la reflexión que busca determinar el ser que soy, aparece un mundo de entero que puebla [la conciencia]. Ese mundo, presencia virtual, objeto probable de mi intención reflexiva, es el mundo psíquico o *psique*”⁴⁰. De este modo, para Sartre, existen dos modos de reflexión mediante los cuales la conciencia puede aprehenderse a sí misma, pero es solo en la reflexión impura en donde se da el carácter objetivador de la reflexión, aunque, como hemos manifestado al comienzo, ya todo acto de aprehensión reflexiva implica necesariamente una escisión entre una conciencia refleja y otra reflexiva. Y es desde esta característica de toda reflexión de donde se levanta un problema que ha ocupado a algunos filósofos al tematizar la conciencia desde el paradigma de la reflexión: “el problema del regreso al infinito”.

³⁷ En este sentido Reisman nos dice, a propósito de la ‘reflexión pura’, que esta reflexión debe considerarse como un nivel básico de reflexión no objetivante en donde solo se explicita lo ya vivido por nosotros y nos descubrimos como centros de acción de la vivencia dada. Sobre esto él nos pone otro ejemplo: “si bien uno puede enfocarse en el color de un vaso de cerveza sin ninguna referencia a sí mismo, centrarse en su deseabilidad es referirse implícitamente a la sed de uno. Esto no quiere decir que uno debe reflexionar para estar al tanto de la conveniencia de la cerveza”. Cf. REISMAN, David. (2007). *Sartre's Phenomenology*. Londres: Continuum International Publishing Group, p.50.

³⁸ EN, p.190. [Trad. SN, p.227].

³⁹ ZAHAVI, Dan. (2005). *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge, MA: The MIT Press, pp. 87-88.

⁴⁰ EN, p.205. [Trad. SN, p.246].

Este “problema del regreso al infinito” fue anunciado por primera vez en las terceras objeciones a las *Meditaciones* por Hobbes quien le reprocha a Descartes el haber caído en él al concebir a la conciencia como conciencia reflexiva, es decir, Descartes creyó necesario que una conciencia pensante (A) sea aprehendida por otra conciencia pensante (B) para alcanzar una certeza inmediata de sí, pero al hacer ello no se dio que cuenta que esa certeza inmediata de sí no se develaría a no ser que otra conciencia pensante (C) se dirija, también, a dicha conciencia pensante (B), y así sucesivamente:

No es mediante otro pensamiento por el que infiero que pienso, pues, aun cuando alguien pueda pensar que pensó, lo cual no es más que un recuerdo, sin embargo, es absolutamente imposible pensar que se piensa o saber que se sabe porque sería una interrogación al infinito: ¿de dónde sabes que sabes que sabes que sabes? ⁴¹

En esta cita podemos observar cómo Hobbes le hace saber a Descartes que si ponemos como garante de nuestro acto de pensar a otra conciencia pensante, esta, a la vez, necesitará de otra conciencia pensante como garante de su acto de pensar y ello nos llevará irremediablemente hacia un regreso al infinito. Esta objeción el mismo Descartes evita enfrentarla, pero existen trabajos, como el de Stepanenko⁴², que han retomado esta objeción y han tratado de hacerle frente desde el mismo *corpus* cartesiano, aunque al parecer sin mucho éxito.

⁴¹ *M en Œuvres*, p.401.

⁴² Stepanenko intenta en su artículo *El concepto de conciencia cartesiana y la objeción del regreso al infinito de pensamientos* esclarecer el *cogito* cartesiano para, de esta manera, defenderlo ante la objeción del regreso a infinito que se le adjudica. Sin embargo, como anota Stepanenko al final de su artículo, esta defensa, al querer separar a la conciencia del pensamiento cae en la negación de la autoconciencia lo que sería contradecir una de las principales tesis cartesianas: “esta diferencia entre pensamiento y conciencia me parece el único medio para evitar la objeción del regreso. Pero la consecuencia de esta solución es el rechazo de la autoconciencia en sentido estricto [...]. Por ello, para la filosofía cartesiana la conciencia de algo no puede ser también conciencia del ser consciente de ese algo. La interpretación anterior de la conciencia evita el regreso y salva así la proposición, contra la cual habla el regreso, sin embargo, se opone a la afirmación más general de Descartes,

Sartre recoge este problema del regreso al infinito y lo expone, tanto en la Introducción de *El ser y la nada* (1943) como en su conferencia *Conciencia de sí y Conocimiento de sí* (1947). Su punto de partida es, claro está, el *cogito* cartesiano al cual le es inherente el paradigma de la reflexión; y toda reflexión, como nos ha manifestado Sartre, se mide por el conocimiento, que abre, a su vez, una dualidad sujeto-objeto. Es por ello, que si pensamos a la conciencia bajo el modelo cartesiano, esto nos llevará a concebirla como una dualidad en sí misma, es decir, una conciencia conocida que es aprehendida por una conciencia cognoscente, o, en otras palabras una “conciencia de conciencia”. Esta “conciencia de conciencia” fue el punto arquimédico por el cual tanto Descartes como Locke creyeron encontrar una verdad indiscutible, ya sea metafísica, en el caso del primero, ya sea gnoseológica, en el caso del segundo, pero no meditaron el problema que traería asumirla como modelo de conciencia.

“¿Qué será esta conciencia de conciencia?”, se pregunta Sartre en *El ser y la nada*, y luego añade. “padecemos a tal punto la ilusión de la primacía al conocimiento, que estamos pronto a hacer de la conciencia de conciencia una *idea ideae* a la manera de Spinoza, es decir, un conocimiento de conocimiento”⁴³. Con estas palabras Sartre anuncia el peligro que afrontamos si medimos a la conciencia por el conocimiento, ya que si el conocimiento está ligado a la verdad, esta no se daría en el par ‘cognoscente-conocido’, sino que haría falta otra conciencia que haga conocido al cognoscente y así hasta el infinito, como la *idea ideae* de Spinoza⁴⁴; o,

según la cual ‘nada puede haber en nuestro espíritu, en cuanto es una cosa pensante, de lo cual nuestro espíritu no sea consciente’. Cf. STEPANENKO, Pedro. (1993). “El concepto de conciencia cartesiana y la objeción del regreso al infinito de pensamientos”, en: *Dianoia: Anuario de Filosofía*, n 39, pp. 19-26.

⁴³ EN, p.18. [Trad. SN, p.19].

⁴⁴ Sartre hace alusión aquí a la *Proposición XXI* de la *Segunda Parte* de la *Ética demostrada según el orden geométrico*, en donde Spinoza manifiesta cómo se da el autoconocimiento en el alma. Este autoconocimiento se fundamenta en la *idea ideae* que el alma necesita para tener certidumbre de sí misma: “la idea del alma –esto es, la *idea de la idea*– no es otra cosa que la forma de la idea, en

quizás, solo nos quedaría detenernos en un término cualquiera de la serie conocido-cognoscente conocido-cognoscente... etc., pero, entonces, como dice Sartre “la totalidad del fenómenos cae en lo desconocido, es decir, nos damos siempre, como término último, contra una reflexión no consciente de sí”⁴⁵, o, en otra palabras, contra una conciencia inconsciente, lo que es absurdo para él⁴⁶. Así, parece que, si el conocimiento está ligado a la verdad, o bien, la verdad de la conciencia queda oculta bajo una conciencia inconsciente; o bien, la verdad queda suspendida allá en el infinito.

En su conferencia *Conciencia de sí y Conocimiento de si* (1947) Sartre retoma lo manifestado cuatro años antes en *El ser y la nada* (1943) acerca de este regreso al infinito a partir de la frase de Alain: “saber es saber que se sabe”⁴⁷. Esta frase, para Sartre, encaja perfectamente en el modelo gnoseológico de la conciencia, y permitiría evidenciar mejor el problema del regreso al infinito de la reflexión:

Saber es saber que sabe, pero saber que se sabe implica precisamente una reconducción al infinito, pues si yo sé que sé, ocurren una de dos cosas: o se trata de un fenómeno estático y articulado en cuyo caso el saber reconduce al saber, pero como el saber implica distinción del objeto y del sujeto, constatamos que no podemos mantenernos en la unidad sintética. [...]. O bien, saber es una operación diferente de saber que se sabe, siendo una el eje de la otra; pero es necesario

cuanto esta es considerada como un modo del pensar sin relación con su objeto. En efecto, en cuanto alguien sabe algo, sabe sin más que lo sabe, y sabe a la vez que *sabe lo que sabe*, y así hasta el infinito”. Cf. SPINOZA, Baruch. (2014). *Ética demostrada según el orden geométrico*; traducción de Vidal Peña. Madrid: Tecnos, p.159.

⁴⁵ EN, pp.18-19. [Trad. SN, p.20].

⁴⁶ Para Sartre la idea de inconsciente es absurda, ya que él concibe a la conciencia, al menos en sus primeros trabajos fenomenológicos, como pura espontaneidad por ser siempre intencional. En cambio, la idea de inconsciente, para él, está ligada a la idea de pasividad, es decir, una conciencia que solo es receptiva más no consciente de esa receptividad, una conciencia ignorante de sí misma. Esto hará que reproche duramente al psicoanálisis de Freud en una de las últimas secciones de *El ser y la nada*.

⁴⁷ Alain manifiesta en *Les idées et les âges* que: “Saber es saber que se sabe. La reflexión no es un accidente del pensamiento, sino todo el pensamiento. [...] Sin ninguna reflexión sobre lo que veo en mi inclinación ¿puedo decir que veo?”. Cf. ALAIN. (1927). *Les idées et les âges*. Paris: Gallimard, p.31

saber de saber que se sabe. ¡Y nos vemos conducidos al infinito! Es la *idea ideae* de Spinoza.⁴⁸

Así, para Sartre, como lo muestra esta cita, si asumimos la reflexión como saber caeríamos en la misma paradoja que él vio en *El ser y la nada* cuando abordó la conciencia de conciencia desde el modelo del conocimiento, es decir, o bien nos quedamos en un término cualquiera de la serie, un saber que no se sabe; o bien, llevamos esta cadena hacia el infinito. De esta manera, parece difícil, si seguimos a Sartre, salir del problema del regreso al infinito si nos quedamos en el paradigma de la conciencia reflexiva. Sin embargo hubo un filósofo que trato de hacer frente a este problema desde este mismo paradigma. Este filósofo fue Franz Brentano (1838-1917). Es así que, antes de pasar a desarrollar, en nuestro tercer apartado, cómo podemos superar este problema del regreso al infinito desde la concepción sartreana de la conciencia, creemos que es necesario mostrar el intento de Brentano, y así ver sus límites.

Brentano, en su *Psicología desde el punto de vista empírico* (1874), desarrolla una serie de ideas que luego serán de mucha influencia para la fenomenología, sobre todo para Edmund Husserl, y a través de él, para Sartre⁴⁹. De estas ideas, la

⁴⁸ CSCS, p.358.

⁴⁹ De los pocos trabajos sobre la relación entre Sartre y Brentano podemos citar el de Eric Trémault titulado *Do we need pre-reflective self consciousness? About Sartre and Brentano*. En este artículo Trémault sostiene que hay dos ideas en las que se aprecia un fuerte vínculo entre estos pensadores, la idea de una conciencia intencional y la idea de una conciencia prerreflexiva: "Quiero defender la idea de que la concepción de intencionalidad de Sartre se acerca mucho más a la de Brentano que a la de Husserl, aunque Sartre casi nunca se refiere a Brentano, por lo que (incluso si Sartre conocía la influencia de Brentano en el pensamiento de Husserl) es dudoso él alguna vez lo leyó. Esto explica fácilmente por qué no se ha escrito ningún estudio sobre los vínculos entre los pensamientos de Sartre y Brentano, al menos que yo sepa. Sin embargo, me parece que las críticas de Sartre contra Husserl lo llevaron, lo supiera o no, a la noción inicial de Brentano de intencionalidad. [...] Otro punto fundamental sobre el cual Sartre y Brentano parecen estar de acuerdo es que toda conciencia intencional (y, por lo tanto, toda conciencia) es necesariamente consciente de sí misma antes de reflexionar". Cf. TRÉMAULT, Eric. (2016). "Do we need pre-reflective self-consciousness? About Sartre and Brentano", en: *Pre-reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*. Oxon: Routledge, p. 279.

más importante es el concepto de “intencionalidad”, que Brentano la adjudica a los fenómenos mentales o psíquicos

Lo que caracteriza a todo fenómeno psíquico es lo que los Escolásticos de la Edad Media han llamado “inexistencia” (*Inexistenz*) intencional (o incluso mental) de un objeto y lo que nosotros podríamos llamar, si bien con expresiones no enteramente equívocas, la referencia a un contenido, la dirección a un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad) o hacia una objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como objeto, por más que no todos lo contienen de la misma manera. En la representación se trata de algo que es representado, en el juicio, de algo que es admitido o rechazado, en el amor, de algo que es amado, en el odio, de algo que es odiado, en el deseo, de algo que es deseado, etc.⁵⁰

Sin embargo, la intencionalidad no es la única característica de los fenómenos mentales o psíquicos, ya que Brentano también considera que una característica fundamental de estos fenómenos es la propiedad de ser captadas mediante una percepción interna: “la percepción interna tiene, independientemente de la peculiaridad de su objeto, otra cosa que la distingue, es decir, aquella evidencia inmediata, infalible, que a ella sola le corresponde entre todos los modos de conocer objetos de la experiencia”⁵¹. Para Brentano solo la percepción interna es la verdadera percepción porque permite una percepción inmediata y evidente, no así la percepción externa. Además es la percepción interna la que asegura que todo fenómeno mental sea consciente. El problema de ello es que para Brentano la percepción interna también es un fenómeno mental. Por ello, si yo escucho un sonido sucedería lo siguiente: 1) tendría como objeto intencional al *sonido*; 2) tendría como objeto intencional al *oir*; 3) tendría como objeto intencional a *la percepción*

⁵⁰ BRENTANO, Franz. (1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkt, I*. Leipzig: Dunker und Humblot, p.124.

⁵¹ *Ibíd.*, p.128.

interna del oír, así indefinidamente. Con esto llegamos al problema de la regresión al infinito que hemos analizado en este apartado. Pero Brentano tratará de resolver esta paradoja a la que ha desembocado su propia argumentación, y es, precisamente, esta resolución la que nos interesa.

Brentano es consciente que al considerar a la percepción interna como característica fundamental de los fenómenos mentales, ya que por estos se vuelven conscientes, y, a la vez, al manifestar que la misma percepción interna es un fenómeno mental, está envuelto en una dificultad que lo llevaría a un regreso al infinito. Por ello para enfrentar esta dificultad, Brentano hará una precisión respecto a la percepción interna y manifestará que cuando esta está referida a los fenómenos mentales siempre los aprehende secundariamente, ya que solo se aprehende primariamente los objetos intencionales. Por esta razón, y volviendo al ejemplo del sonido, si yo escucho un sonido, aprehendo al sonido como objeto primario, y al oír como objeto secundario. Sin embargo, ambas aprehensiones se dan en un mismo acto y no en actos diferentes como se pensaba:

La representación del sonido y la representación de la representación del sonido constituyen nada más que un único fenómeno psíquico que nosotros, –en cuanto que los consideramos en su referencia a dos objetos distintos, uno de los cuales es un fenómeno físico y el otro un fenómeno psíquico– distinguimos conceptualmente en dos representaciones.⁵²

Brentano así, deja claro que la percepción interna no constituye un segundo acto, sino es el mismo acto con dos representaciones (la del objeto intencional y el fenómeno mental). Además, la percepción interna, para él, no debe considerarse como un acto intelectual, es decir, como un acto que aprehende atentamente a su

⁵² *Ibíd.*, p.179.

objeto, sino, como él dirá, como una conciencia acompañante⁵³. Todo acto mental, entonces, tendría, para Brentano, un objeto intencional y una percepción interna, que acompañaría a dicho acto. De este modo Brentano evita la regresión al infinito puesto que la serie termina en esta percepción interna que solo tendría la finalidad de hacer consciente el acto intencional, más no tematizarlo como si fuera un objeto de otra intención objetivante.

Con lo desarrollado en esta última parte de nuestro segundo apartado, hemos querido mostrar cómo Brentano trata de solucionar el problema del regreso al infinito desde el mismo paradigma de la reflexión. Para ello, él cree necesario concebir a la reflexión, o, como él la llama, percepción interna, como una aprehensión débil de la propia conciencia comparada con la aprehensión fuerte que se daría respecto al objeto intencional. Pero, para Brentano, aún la percepción interna sigue siendo un fenómeno mental, es decir que tendría como característica el ser intencional, y al parecer, no escaparía al poder de objetivación, con lo cual no nos libra del problema del regreso al infinito. Sumado a ello, está su concepción fenomenalista de la conciencia que al aparecer no está exenta de los prejuicios tanto medievales como modernos. De esta manera, a pesar del grandioso intento de Brentano, creemos que para superar este problema del regreso al infinito es necesario replantear radicalmente la idea del *cogito*, al menos tal como lo concibieron Descartes y Locke, y este replanteamiento lo podemos ver en la concepción sartreana de la conciencia.

1.3. La conciencia como autoconciencia primera.

En el segundo apartado hemos visto que el problema de la regresión al infinito, que es inherente al paradigma de la conciencia reflexiva, exige, a pesar del

⁵³ *Ibíd.*, p.199.

esfuerzo de Brentano, un abandono de este paradigma. Es por ello que, en este apartado, mostraremos que sí es posible hacer frente al problema del regreso al infinito, pero replanteando aquella noción del *cogito* heredada de la modernidad. Para esto, nos remitiremos al planteamiento de Sartre sobre la conciencia, ya que creemos que en él se puede encontrar una forma completamente distinta de entender la noción del *cogito*, y, sobre todo, la posibilidad de salir del problema del regreso al infinito al que nos lleva el paradigma de la conciencia reflexiva.

Sartre desde su primer escrito filosófico titulado *Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad* (1939)⁵⁴ concibió a la conciencia fuera del paradigma moderno, ya que la conciencia, lejos de ser una esfera cerrada e inmanente, como la concibieron Descartes y, sobre todo Locke, es ahora una conciencia intencional, siempre volcada hacia un ser trascendente a ella, una conciencia que no tiene ningún contenido, que no tiene un dentro o una interioridad, es decir, que no es un receptáculo, como creía Locke: “la conciencia no tiene un dentro; ella no es nada más que el afuera de sí misma y es esta huida absoluta, este rechazo a ser una substancia, que la constituye como conciencia”⁵⁵. Esta noción de la conciencia sartreana como conciencia intencional está influenciada fuertemente por las *Investigaciones Lógicas* (1900-1901)⁵⁶ de Husserl, especialmente por la ‘Quinta Investigación’, en donde Husserl, influenciado a su vez por Brentano, declara que toda vivencia de la conciencia tiene como característica fundamental el ser intencional:

nosotros consideramos que la referencia intencional, entendida de un modo puramente descriptivo, como peculiaridad íntima de ciertas vivencias es la nota

⁵⁴ SARTRE, Jean-Paul. (2014). “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité”, en: *Situations Philosophiques*. París: Gallimard, pp. 9-12; en adelante *In*.

⁵⁵ *In*, p.10.

⁵⁶ HUSSERL, Edmund. (2009). *Investigaciones Lógicas 2*; traducción de Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial; en adelante *IL*.

esencial de los 'fenómenos psíquicos' o 'actos'; de suerte que vemos en la definición de Brentano, según la cual los fenómenos psíquicos son 'aquellos fenómenos que contienen intencionalmente un objeto', una definición esencial.⁵⁷

La intencionalidad así se convierte en una de las ideas que Sartre convertirá en eje principal de su fenomenología, especialmente para hacer frente a aquella 'filosofía digestiva'⁵⁸ que consideraba que la conciencia estaba llena de contenidos de conciencia y que conocer, sentir e imaginar no era otra cosa que un vínculo de la conciencia consigo misma, encapsulando de esta forma a la conciencia. Para Sartre la conciencia es siempre conciencia de algo, es decir que su 'esencia' consiste en estar relacionada con un ser que no es ella:

la intencionalidad, tal es la estructura esencial de la conciencia. De donde resulta naturalmente una distinción radical entre la conciencia y aquello *de lo que se tiene conciencia*. Cualquiera sea el objeto de la conciencia (salvo en el caso de la conciencia reflexiva) está por principio fuera de la conciencia: es trascendente. Esta distinción, a la que Husserl no se cansa de volver, tiene por finalidad combatir los errores de cierto inmanentismo que quiere constituir el mundo con contenidos de conciencia.⁵⁹

De esta manera, Sartre, con la idea de intencionalidad, devuelve al mundo su concreción, este mundo que el empirismo de Locke convirtió en idea. El mundo no es la conciencia ni está en la conciencia en forma de contenido. El mundo está allende

⁵⁷ *IL*, p.492.

⁵⁸ Vincent de Coorebyter nos manifiesta que cuando Sartre hace alusión a la 'filosofía digestiva' se está refiriendo a la filosofía que dominaba a comienzos del siglo XX en Francia. Esta filosofía estaba fuertemente marcada por el subjetivismo idealista de autores como Lalande, Meyerson y, sobre todo, Brunschvicg: "solo Brunschvicg constituye verdaderamente un objetivo privilegiado para Sartre [...] en tanto que él encarna la antítesis exacta de la fenomenología". Cf. DE COOREBYTER, Vincent. (2000). *Sartre face à la phénoménologie. Autour de "L'intentionnalité" et de "La transcendance de l'Ego"*. Bruxelles: OUSIA, p.45.

⁵⁹ SARTRE, Jean-Paul. (2012). *La imagination*. París: PUF, p.121; en adelante *Im*. [Trad. de Carmen Dragonetti: (1973). *La imaginación*. Madrid: SARPE, p.183; en adelante *Im*].

la conciencia. Es por ello que la conciencia con cada vivencia se trasciende a sí misma hacia el mundo. Cada experiencia apunta siempre a algo distinto que ella. Podemos, por ejemplo, tener conciencia intencional a nivel de la percepción: ver aquel árbol que está allí frente a la banca y al costado de la fuente; a nivel de la conciencia de imagen: observar el retrato de mi amigo Pedro que está en Londres; a nivel de la fantasía: imaginar un centauro; a nivel de la emoción: avergonzarme por la mirada ajena; etc. En todos estos ejemplos, la conciencia es siempre conciencia de algo, y ese algo no es la conciencia: “la conciencia es conciencia de algo: esto significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia; es decir, que la conciencia nace conducida sobre un ser que no es ella misma”⁶⁰. Sin embargo, toda conciencia intencional para Sartre es siempre conciencia de sí misma. Y he aquí que al *parecer* nos topamos ineludiblemente con el problema que ya hemos analizado en el segundo apartado, es decir, el problema del regreso al infinito. Pero ello, está muy lejos de ser así, ya que Sartre entiende por conciencia de sí un modo algo radicalmente diferente que la concepción moderna, concepción que ya hemos explicitado en el primer apartado.

Sartre escribe en *La trascendencia del ego* (1936): “el tipo de existencia de la conciencia es ser conciencia de sí. Ella toma conciencia de sí en tanto que ella es conciencia de un objeto trascendente. [...] Ella es puramente y simplemente conciencia de ser conciencia de este objeto. Es la ley de su existencia”⁶¹. Esta conciencia de sí, según estas palabras, sería la característica fundamental de toda conciencia por la cual todo acto intencional es a la vez consciente de sí mismo, pero este ser consciente de sí mismo no implica introducir a la reflexión como mediadora,

⁶⁰ EN, p.28. [Trad. SN, p.31].

⁶¹ SARTRE, Jean-Paul. (2012). *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: VRIN, pp.23-24; en adelante TE.

ya que la conciencia no necesita reflexionar para tener conciencia de sus actos porque la conciencia no es en primer lugar reflexiva, sino es prerreflexiva. Es así que con la idea de una conciencia prerreflexiva Sartre redefine completamente la noción del *cogito* moderno. Veamos en qué consiste esta conciencia prerreflexiva.

La noción de una 'conciencia prerreflexiva'⁶² es introducida por primera vez en *La trascendencia del ego* en donde Sartre busca redefinir la noción de la conciencia, ya sea respecto de su característica egológica, del cual nos ocuparemos en nuestro Segundo Capítulo, como, también, respecto de su característica reflexiva. Es la redefinición de esta última que nos interesa ahora, ya que con ella podemos enfrentar al paradigma de la reflexión que ha imperado en la filosofía desde la modernidad. Para ello, tenemos que volver inevitablemente al *cogito* cartesiano y explicitar en qué consiste verdaderamente el "pienso, luego existo" y qué verdad nos oculta este principio. Para empezar, podemos ver en el "pienso, luego existo" una constatación, es decir, una afirmación que nos coloca en el paradigma de la reflexión: una conciencia *se descubre* pensante y *se autoafirma* como una *res cogitans*. Esta es para Descartes la primera verdad, una verdad que se da por un acto de objetivación: "el *cogito* es el conocimiento de una verdad. El 'pienso, luego existo' es una verdad. Si es una verdad, ello significa que el sujeto tiene delante de él un objeto. Poco importa que este objeto sea él mismo"⁶³. Pero la afirmación "pienso, luego existo" pasa por alto que antes de que una conciencia se descubra

⁶² Sobre este término utilizado por Sartre citamos en su integridad la nota 125 de nuestro trabajo *La intencionalidad en la fenomenología ontológica de Jean-Paul Sartre*: "Para designar a esta conciencia prerreflexiva (*conscience préreflexive*) Sartre utiliza, en *La Trascendencia del ego*, y en otros textos posteriores, también otros términos como: 'conciencia irrefleja' (*irréfléchie*), 'conciencia no-reflexiva' (*non-réflexive*), 'conciencia inmediata' (*immédiate*), 'conciencia no-posicional' (*non-positionnelle*), 'conciencia no-tética' (*non-thétique*), 'conciencia pura' (*pure*), 'conciencia espontánea' (*spontanée*), 'conciencia impersonal' (*impersonnelle*). Sin embargo, hemos optado por utilizar el término "prerreflexivo" porque es el más utilizado por Sartre y, también, por la diversa bibliografía sobre su obra". Cf. COTRINA, Juan Pablo. (2014). *La intencionalidad en la fenomenología ontológica de Jean-Paul Sartre*. Tesis de Licenciatura. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima. Perú, p.40.

⁶³ CSCS, p.357.

pensante y objective su acción, existe ya una conciencia que piensa⁶⁴, una conciencia en *primera persona* que experimenta el acto de pensar sin necesidad de objetivación alguna, ya que sería absurdo que una conciencia que ama, no se experimente a sí misma como amando. De ahí que podemos decir que solo porque hay una conciencia que piensa y que experimenta su acción, puede haber luego una conciencia reflexiva que afirme este acto de pensar. Por lo tanto, como dice Sartre, “hay un *cogito* prerreflexivo que es la condición del *cogito* cartesiano”⁶⁵. Este *cogito* prerreflexivo es la presencia inmediata de la conciencia consigo misma que se da en cada acto intencional y que está antes de toda reflexión. Michel Henry pese a notables diferencias con Sartre en la concepción del *cogito*, parece llegar a la misma conclusión cuando afirma que el “*cogito* designa, en todo lo que aparece, o más bien, en el aparecer puro (que Descartes llama pensamiento), lo que se aparece inmediatamente a sí mismo”⁶⁶ y esta aparición inmediata, para él no es intencional, ya que la intencionalidad siempre objetiva y el *cogito autoafectivo*, como lo llama Henry y al que Sartre llama prerreflexivo, no es objeto para ninguna conciencia reflexiva. Así, el *cogito* cartesiano presupone un *cogito* primero y fundamental cuyos actos o vivencias ya llevan implícito una conciencia de sí que se experimenta en *primera persona*, y, luego, sobre esta, se puede dar una conciencia reflexiva.

Sartre nos ejemplifica cómo se da esta conciencia prerreflexiva, esta peculiar conciencia de sí, mediante el acto de contar unos cigarrillos que están en una cajetilla. Cuando los cuento y descubro que hay doce, este ‘doce’ aparece como una propiedad objetiva de los cigarrillos a la cual mi conciencia apunta como su objeto

⁶⁴ Por pensar hay que entender, como nos hace saber Descartes, todo acto intencional de la conciencia como: dudar, conocer, afirmar, negar, querer, no querer, imaginar o sentir, y no solo el acto intelectual.

⁶⁵ CSCS, p.348.

⁶⁶ HENRY, Michel. (2003). “La critique du sujet”, en: *Phénoménologie de la vie 2. De la subjectivité*. París: PUF, p.22.

intencional; pero de mi acto de contar no tenía conocimiento, es decir, no me conocía como contante bajo una mirada reflexiva. En todo el tiempo en que contaba no me observaba reflexivamente mientras lo hacía, ya que toda mi conciencia estaba volcada en los cigarrillos. Sin embargo, tampoco mi conciencia era inconsciente puesto que si alguien me preguntaba qué estaba haciendo, yo hubiera contestado, sin dudarlo, que estaba contando. Es así que, mediante este ejemplo, podemos ver que todo acto de conciencia lleva consigo una conciencia prerreflexiva, una conciencia no posicional de sí, que sirve de base para una posterior conciencia reflexiva. Esta conciencia *sui generis* también fue intuita por Husserl cuando en *Ideas I* manifiesta claramente en un pasaje que la reflexión se da siempre posteriormente y cuando se da, ella descubre que la conciencia ya era consciente de sus propias vivencias: “lo captado perceptivamente en [la reflexión] se caracteriza por principio como algo que no solo existe y dura dentro de la mirada percipiente, sino que ya existía antes de que esta mirada se volviese a ello”. Luego añade: “todas las vivencias son conscientes quiere decir [...] que no son solo conciencia de algo y como tales no solo están ahí delante cuando ellas mismas son objetos de una conciencia reflexionante, sino que ya irreflejadas están ahí como fondo y por ende prestas a ser percibidas”⁶⁷. Así, a partir de estas citas de Husserl podemos ver que tanto él como Sartre coinciden en reconocer la existencia de una conciencia que se encontraría en un nivel más básico que la reflexión: “Husserl tiene plena conciencia de que la reflexión [...] tiene en su base una conciencia prerreflexiva que es la que la alimenta y, por tanto, la que le da los objetos-sujetos en su primera persona. Desde esa perspectiva, esta conciencia es prerreflexiva”⁶⁸. Esta conciencia no necesitaría

⁶⁷ *Ideas I*, p.176.

⁶⁸ SAN MARTÍN, Javier. (2015). *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta, p.98.

de un acto reflexivo para ser conciencia de sí, ya que por el solo hecho de ser conciencia ya posee un vínculo consigo misma, es decir, ya es un *cogito*.

Quizás al designar como *cogito* a esta *experiencia prerreflexiva*, pudiéramos caer en el error de comprenderlo cartesianamente, ya que el *cogito* se ha entendido, desde Descartes, como un *subjectum* cuya característica fundamental es de asegurar su fundamento y preponderancia respecto de todo *objectum* a partir de su autoconciencia. Esta autoconciencia, como lo hemos manifestado en nuestro primer apartado, se da por medio de la reflexión. Es así que cuando Sartre denomina como *cogito* a esta experiencia prerreflexiva podríamos ver en ello cierta contradicción, ya que el *cogito*, tal y como se lo ha entendido, está lejos de ser pensado sin la reflexión. Sin embargo, para Sartre sí es posible seguir hablando de *cogito*, a pesar de ya no reconocer a la reflexión como su característica fundamental, porque este seguiría aun siendo autoconsciente, es decir, seguiría siendo una conciencia de sí, pero ya no a partir de un acto de objetivación, sino como *experiencia en primera persona*. En otras palabras, la conciencia posee siempre una relación consigo misma: “toda experiencia consciente existe como conciencia de existir”⁶⁹, pero esta relación no escinde a la conciencia en la dualidad sujeto-objeto como lo hacía la conciencia cartesiana, sino que expresa el modo por el cual toda experiencia es vivida como consciente y no como una experiencia ignorante de sí. De este modo, caminar por la calle, ver una película, manejar un automóvil, escribir un libro, o cualquier acto que realicemos en nuestra vida cotidiana implica vivir y entregarse a ese acto, y solo es posible vivirlo y entregarse a él porque cada acto es consciente de sí mismo, pero no a manera de autoconocimiento, ya que autoconocerse implica introducir en la conciencia a la reflexión y con ella su objetivación. Es por ello que

⁶⁹ EN, p.20. [Trad. SN, p.21].

Sartre para evitar la ambigüedad que se genera al usar la expresión “conciencia de sí”, explica que: “las necesidades de la sintaxis nos han obligado hasta ahora a hablar de ‘conciencia de sí’. Pero no podemos seguir usando esta expresión, en que el *de sí* suscita la idea de conocimiento. (En adelante, colocaremos entre paréntesis el ‘de’ para indicar que responde sólo a una construcción gramatical)”⁷⁰. Con ello Sartre desea diferenciar el autoconocimiento, que sería un tipo de autoconciencia superior, de la autoconciencia primera, que sería el nivel básico de toda conciencia y que vendría a ser el *cogito* prerreflexivo.

Sartre escribe:

Mi conciencia inmediata de percibir no me permite ni juzgar, ni querer, ni avergonzarme. Ella no conoce mi percepción; no la pone: todo cuanto hay de intención en mi conciencia actual está dirigido hacia el exterior, hacia el mundo. En cambio, esa conciencia espontánea de mi percepción es constitutiva de mi conciencia perceptiva. En otros términos, toda conciencia posicional de objeto es a la vez conciencia no posicional de sí misma.⁷¹

En esta cita Sartre diferencia la conciencia intencional de la conciencia de sí, pero a la vez afirma que una es constitutiva de otra. Es decir, con la intencionalidad Sartre se asegura de que la conciencia rompa la interioridad que la filosofía moderna, especialmente la de Descartes y Locke, consideraba inherente a ella y se trascienda hacía el mundo, rechazando, por ello, toda idea concerniente a la existencia de contenidos de conciencia que, para Sartre, sería un rezago del idealismo moderno. Además, la intencionalidad, tal como la entiende Sartre, es siempre posición de un objeto, en otras palabras, es siempre objetivante. Esto quiere decir que la intencionalidad requiere necesariamente un polo sujeto y un polo objeto,

⁷⁰ EN, p.20. [Trad. SN, p.21].

⁷¹ EN, p.19. [Trad. SN, p.20].

ya que ella es, tanto para Sartre como para Husserl, relacional. Por otra parte, a la conciencia intencional le es inherente tener conciencia (de) sí, pero esta conciencia (de) sí ya no es intencional, ya no tiene un polo sujeto y un polo objeto porque, si los tuviera, eso nos llevaría al problema del regreso al infinito en que cayó la filosofía moderna y del cual no pudo salir: “la conciencia de algo necesariamente implica, a riesgo de caer en el inconsciente, una conciencia de sí. [...] No entiendo la conciencia (de) sí como conciencia de algo”⁷². Esta conciencia (de) sí, como acabamos de decir, no implica dualidad, sino más bien una unidad de reflejos en el seno de la conciencia. A esta unidad Sartre la denomina “reflejo-reflejante”.

Sartre para mostrar cómo se da esta conciencia (de) sí toma la imagen de la reflexión en su sentido primero, es decir, en su acepción óptica⁷³, en donde la conciencia intencional deviene en conciencia refleja para una conciencia reflejante, tanto una como otra dependen entre sí, ya que es la misma conciencia la que refracta de lo reflejo a lo reflejante y de lo reflejante a lo reflejo como un juego de reflejos: la conciencia intencional es para ser reflejo de la conciencia reflejante como la conciencia reflejante para reflejar a la conciencia intencional. Sartre nos dice, en *El ser y la nada*, a propósito de esta imagen de la conciencia (de) sí: “nos encontramos ante un esbozo de dualidad, ante un juego de reflejos, pues la conciencia es reflejo, pero justamente, en tanto ella es el reflejante”⁷⁴. Y nos lo vuelve a repetir unos años más tarde en su conferencia *Conciencia de sí y*

⁷² CSCS, p.358.

⁷³ Heidegger, en su curso *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927), usa la misma imagen óptica de Sartre para referirse a la reflexión. Así, para Heidegger, la reflexión no sería un modo de percepción interna objetivante, sino el modo por el cual el *Dasein* refracta sobre el mundo y este le devuelve al *Dasein* su propia imagen, tan igual como un juego de espejos: “El modo en el cual el yo se devela a sí mismo en el *Dasein* factico puede, sin embargo, ser llamado adecuadamente reflexión, aunque entonces no debemos entender esta expresión como habitualmente se la entiende, como fascinación del yo que se repliega a sí mismo, sino como significando un contexto tal como el que se manifiesta en la acepción óptica de la ‘reflexión’. En este caso reflejar significa refractar sobre alguna cosa, reverberar en ella, es decir, mostrarse reflejándose en alguna cosa”. Cf. LPFF, p.201.

⁷⁴ EN, p.112. [Trad. SN, p.132].

conocimiento de sí: “hay esbozo de dualidad [en la conciencia], puesto que, en efecto, hay una suerte de juego de reflexión-reflejante, a la vez que, sin embargo, todo esto ocurre en una unidad donde lo reflejo es en sí mismo lo reflejante como lo reflejante lo reflejo”⁷⁵. Dan Zahavi, al analizar esta imagen sartreana de la conciencia, nos explica claramente en qué consiste este juego de reflejo-reflejante:

Ya en el nivel prerreflexivo encontramos lo que Sartre llama “un patrón de dualidad”, “un juego de reflexiones” o “una díada”, es decir, un existente entre la intencionalidad y la autoconciencia. Ambos momentos de conciencia son estrictamente interdependientes, pero sus funciones no son idénticas y no coinciden absolutamente. Cada uno de los dos se refiere al otro, como el que no es, pero del que depende. Coexisten en una unidad problemática, como una dualidad que es una unidad, y la vida de la conciencia tiene lugar en esta perpetua referencia cruzada.⁷⁶

La conciencia (de) sí, entonces, está lejos de concebirse como conciencia reflexiva, pero no por eso deja de ser conciencia o *cogito*, ya que sigue siendo autoconsciente. Esta autoconciencia podemos denominarla “autoconciencia primera” porque está antes de toda autoconciencia de nivel superior o, lo que es lo mismo, antes de todo autoconocimiento. La autoconciencia primera mienta la experiencia en primera persona, como a veces nos hemos referido más arriba, por la cual todo acto intencional no me es ajeno, sino, al contrario me siento comprometido en él de punta a punta, y, para ello, no necesito tomarme como objeto de reflexión: “no hay nada en la conciencia que no sea conciencia. [...] hay únicamente, de cabo a rabo, conciencia”⁷⁷. Así, la autoconciencia primera, al no ser reflexiva, no nos conduce al

⁷⁵ CSCS, p.363.

⁷⁶ ZAHAVI, Dan. (1998). “The fracture in Self-Awareness”, en: *Self-Awareness, Temporality, and Alterity. Central Topics in Phenomenology*. Dordrecht: Kluwer, p.30.

⁷⁷ CSCS, p.360.

problema del regreso al infinito porque en ella no existe ninguna dualidad sujeto-objeto como sí existía en la conciencia moderna. Además, el cogito prerreflexivo, que es la autoconciencia primera, no se mide por el paradigma del conocimiento. Esto quiere decir que todo acto de conciencia no es un dato aislado e inconsciente que luego posteriormente se vuelve conocido por un acto de reflexión, sino que ya todo acto de conciencia es desde el principio consciente y no puede dejar de serlo puesto que es su 'esencia': "la conciencia no tética no es un conocimiento que tenemos, incluso abreviado o poco desarrollado, de una realidad que sería placer, cólera, dolor, etc. La conciencia no tética es rigurosamente el modo de ser que toman ciertos seres que llamamos placer, cólera, dolor, etc."⁷⁸.

La autoconciencia primera es esta primera autodación experiencial de nuestra relación con el mundo, con ella superamos el paradigma de la reflexión que había imperado en la filosofía desde la modernidad y nos reconduce a un nuevo *cogito* liberado de la sustancialidad cartesiana. Sin embargo, esta liberación no es completa si no superamos el paradigma egológico que también heredamos de la filosofía moderna, especialmente de Descartes y Kant. Por ello, será necesario analizar si esta autoconciencia primera depende o no de este segundo paradigma. Precisamente esto será objeto de nuestro Segundo Capítulo.

⁷⁸ CSCS, p.361.

CAPÍTULO II

LA AUTOCONCIENCIA NO EGOLÓGICA

Cuando vivimos el acto correspondiente, por decirlo así, cuando nos sumimos, por ejemplo en la observación de un proceso fenoménico, o en el juego de la fantasía, o en la lectura de una narración, o en el desarrollo de una demostración matemática, etc., no es posible notar nada del yo, como punto de referencia de los actos llevados a cabo.

Edmund HUSSERL.

2.1. El paradigma de la conciencia egológica.

“Al advertir que esta verdad –*ego cogito, ergo sum*– era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de conmoverla, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulos como el principio de la filosofía que buscaba”⁷⁹. A partir de estas palabras, pertenecientes al *Discurso del Método* de 1637, Descartes es considerado, con todo derecho, el fundador de la denominada “filosofía de la subjetividad”. Por ella debe entenderse a aquella filosofía que se funda en el reconocimiento de un sujeto como substancia, es decir, de un sustrato permanente e inmutable que otorgaría centralidad a la conciencia respecto de cualquier *cogitatio* y la diferenciaría radicalmente del mundo entendido como simple *res extensa*. Este sujeto se ve representado desde de Descartes por el *ego* (Yo), un *ego* que al ser pensado como inherente a la conciencia la convierte en conciencia egológica. Con ello nos situamos en el segundo paradigma de la modernidad, de la cual, en este apartado, trataremos de explicitar sus rasgos más esenciales.

⁷⁹ *DM en Œuvres*, p.147. [Trad. *DM*, p.122].

Descartes en el *Discurso del Método* establece, según Jean-Luc Marion, la transición de una “metodología”, desarrollada en las *Reglas* (1628), a una “metafísica”, desarrollada en las *Meditaciones* (1641)⁸⁰. Es en esta transición donde debemos ubicar la intención de Descartes de ver a la conciencia como conciencia egológica. De esta manera, en primer lugar, vemos en las *Reglas* el intento de buscar un método que nos ayude a arribar a la certeza dentro del ámbito de la ciencia a partir de la razón humana o el “buen sentido” (*bona mens*). Este método que se desea alcanzar estaría todavía exento de metafísica⁸¹, ya que su objetivo fundamental sería únicamente arribar a una ciencia general, ciencia que Descartes, siguiendo a los antiguos, denomina *Mathesis Universalis*: “debe haber una cierta ciencia general que explique todo lo que puede buscarse acerca del orden y la medida no adscrito a una materia especial, y que es llamada [...] *Mathesis Universalis*, ya que en esta se contiene todo aquello por lo que las otras ciencias son llamadas partes de la Matemática”⁸². Esta búsqueda de la *Mathesis Universalis* estaría influenciada por el espíritu de matematización de la época, en donde la física mecanicista tenía fuerte preponderancia, e incluso, la comprensión del hombre era entendida a partir de ella. El hombre, al menos entendido desde su corporeidad, no era más que una máquina entre máquinas. Así leemos, por ejemplo, en el *Tratado del hombre* escrito en 1633, pero publicado en 1664: “yo pienso que el cuerpo no es

⁸⁰ Respecto al lugar del *Discurso* Marion nos dice lo siguiente: “entre las *Regulae*, es decir método, y las *Meditaciones*, es decir, la metafísica, interviene, como tercer término, al menos cronológico, el *Discurso del Método*. En él, no se trata sola ni principalmente de un discurso pronunciado *sobre* el método, sino de un discurso pronunciado *por* el método sobre aquello que a partir de allí aparece como un dominio sujeto a su imperio”. Cf. MARION, Jean-Luc. (2012). “¿Cuál es la metafísica en el método? La situación metafísica del *Discurso del Método*”, en: *Cuestiones cartesianas*; traducción de Pablo E. Pavesi. Buenos Aires: Prometeo, pp.65-89.

⁸¹ Seguimos en esta idea a Alquié, para quien “las *Regulae* no contienen ninguna huella de metafísica”, ya que estarían “en el estadio de un pensamiento puramente científico”. “La ciencia cartesiana, nos dice, fue en un primer momento independiente de toda metafísica”. “Todo nos lleva, pues, a creer que Descartes no se ha ocupado seriamente de la metafísica antes de 1629, y, en todo caso, que por entonces no ha descubierto nada de lo que debía ser su metafísica”. Cf. ALQUIÉ, Ferdinand. (1966). *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*. Paris: PUF, pp. 78-81.

⁸² *R en Œuvres*, p. 50-51. [Trad. *R*, p.91].

otra cosa que una estatua o una máquina de tierra que Dios formó enteramente [...]. De suerte que no solamente le dio exteriormente el color y la figura a todos nuestros miembros, sino, también, le puso interiormente todas las piezas que son necesarias para hacerlo andar, comer, respirar [...]”⁸³. Sin embargo, a pesar de este fuerte espíritu mecanicista, Descartes no sucumbió a la idea de reducir el objetivo del método a una ciencia matemática, ya que para él la *Mathesis* no era la matemática vulgar; al contrario, el método que desea encontrar en la *Reglas* es un método con una funcionalidad general el cual serviría de guía para las demás ciencias, incluidas las matemáticas. Este método está relacionado, como así lo deja saber Descartes al principio de su obra, con la razón humana, y siendo esta una sola también así debe ser el método buscado por ella como, igualmente, la ciencia fundamentada en este método: “no siendo todas las ciencias otra cosa que la sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos, y no recibiendo de ellos mayor diferenciación que la que recibe la luz del sol de la variedad de las cosas que ilumina, no es necesario coartar los espíritus con delimitación alguna”⁸⁴.

Descartes, si bien es cierto, como señala Alquié, no desarrolla una tematización metafísica en las *Reglas*, sí, al menos introduce como parte de la metodología desarrollada en este libro el artificio por el cual se arribará, en una obra posterior como el *Discurso*, a una certeza metafísica que será el *ego cogito*. Este artificio metódico no es otro que la duda que luego en el *Discurso del Método* y, sobre todo, en las *Meditaciones* jugará un rol importante, pero que en esta obra su función es más modesta: “por esta regla, [la *I*], rechazamos todos aquellos

⁸³ DESCARTES, René. (2012). *Traité de l'homme*, en *Descartes. Œuvres et lettres*. Paris: Gallimard, p. 807.

⁸⁴ *R en Œuvres*, pp.37-38. [Trad. *R*, p.65].

conocimientos tan solo probables y establecemos que no se debe dar asentimiento sino a los perfectamente conocidos y de los que no puede dudarse”⁸⁵. Esta formulación de la duda que acabamos de citar está todavía enmarcada en una intención epistémica que caracteriza a las *Reglas*⁸⁶, pero que ya en el *Discurso* adquiere un objetivo metafísico. Esto es así porque en el *Discurso* Descartes no solo se contenta con proporcionar las reglas para la búsqueda de una ciencia general, sino, también, con buscar el primer principio de una filosofía cuyo objetivo será alcanzar la verdad. Para ello, Descartes vuelve a utilizar el artificio metódico de la duda anunciado ya en las *Reglas*: “deseando yo en esta ocasión tan solo buscar la verdad, pensé que debía hacer todo lo contrario y rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda, para ver si, después de hecho esto, no me quedaba en mis creencias algo que fuera enteramente indudable”⁸⁷. En esta cita del *Discurso*, Descartes deja bien en claro que la verdad que se desea alcanzar mediante la duda es equiparable a aquello que es indudable, es decir, aquello que “se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda”⁸⁸. De esta manera, Descartes pone en marcha su proyecto de alcanzar la verdad a partir de la duda el cual en este escrito solo se dirige a los objetos del ámbito sensible. Por esta razón se ha creído que la duda del *Discurso* no llega a la radicalidad de la duda de las *Meditaciones* entendida como *summa dubitatio*⁸⁹. Pero, a pesar de su falta de radicalidad, la duda del

⁸⁵ *R en Œuvres*, p.39. [Trad. *R*, p.70].

⁸⁶ Martin Heidegger, precisamente, nos refiere respecto al papel que juegan las *Reglas* en el marco de la ciencia que: “Solo quién haya pensado efectiva y largamente este escrito sobrio, sin consideraciones, hasta sus más escondidos recovecos, está en disposición de tener alguna idea de lo que ocurre en la ciencia moderna”. Cf. HEIDEGGER, Martin. (2009). *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de los principios trascendentales de Kant*; traducción de José M. García Gómez del Valle. Girona: Palamedes, pp.131-132.

⁸⁷ *DM en Œuvres*, p.147. [Trad. *DM*, p.121.]

⁸⁸ *DM en Œuvres*, p.137. [Trad. *DM*, p.106.]

⁸⁹ Marion al analizar el artificio de la duda en el *Discurso* considera que su función en este escrito no es radical porque se queda únicamente en la falibilidad del conocimiento sensible y no toca a las

Discurso le permite a Descartes arribar al primer principio de su filosofía: el *ego cogito*.

El *ego cogito* alcanzado en el *Discurso* se caracteriza por una evidencia firme y segura frente a lo cuestionable de las cosas del mundo sensible. Estas pueden sucumbir, como objetos de *cogitationes*, a la duda cartesiana, pero mi propia *cogitatio* de dudar se me da como indudable, permanece ante el derrumbe del mundo sensible. De ahí que Descartes vea en toda *cogitatio* una verdad inquebrantable que tiene como característica ser (*existere*): “veo muy claramente que para pensar es preciso ser”⁹⁰. Este ser se expresa en el *ego*, un *ego* que se me da como un ser necesario para toda *cogitatio*. Es aquí, precisamente, donde podemos ver un salto injustificado en Descartes que se refleja en el paso de la certeza inmediata del *cogito* a la substancialización del mismo al declararlo como egológico, ya que para Descartes al descubrirnos como *ego* nos descubrimos al mismo tiempo como una substancia portadora de una esencia y una naturaleza que sería el pensar (*cogitare*): “conocí por ello que yo era una substancia cuya total esencia o naturaleza es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno ni depende de ninguna cosa material”⁹¹. Pero, más allá del problema de la substancialización del *cogito*, es necesario decir que el *ego* alcanzado en el *Discurso* posee una radicalidad metafísica por excelencia, incluso más que el *ego* de las *Meditaciones*. Esto es así, ya que la certeza del *ego* como substancia se da en total permanencia e independencia de cualquier otro ente porque se fundamenta en el

verdades matemáticas que sí serán puestas en cuestión en las *Meditaciones*: “mientras que las *Meditaciones* elevan sus *valde tenuis et ut ita, Metaphysica dubitandi ratio* a un nivel en el que debe recurrirse al Dios que puede todo y al *genius malignus*, en fin, a una *summa dubitatio*, el *Discurso* se limita a constatar el hecho de nuestro frecuente error”. Cf. MARION, Jean-Luc. (2012). “¿Cuál es la metafísica en el método? La situación metafísica del *Discurso del Método*”, en: *Cuestiones cartesianas*; traducción de Pablo E. Pavesi. Buenos Aires: Prometeo, p.68.

⁹⁰ *DM en Œuvres*, p.148. [Trad. *DM*, p.123.]

⁹¹ *DM en Œuvres*, p.148. [Trad. *DM*, pp. 122-123.]

mismo acto de pensar (*cogitare*): “por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas se seguían muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con solo dejar de pensar, aunque todo lo que hubiese imaginado sea verdad, no tenía razón alguna para creer que yo fuese”⁹². El *ego*, convertido, entonces, en una necesidad metafísica para cualquier *cogitatio*, es tomado como primer principio en el *Discurso*. Sin embargo, este privilegio del *ego* será replanteado en las *Meditaciones*, en especial su carácter de permanencia.

Las *Meditaciones* nos muestran, en relación al *ego*, una posición menos metafísica, ya que le quita al *ego* la certeza permanente e independiente que le concedía el *Discurso*. Es decir en las *Meditaciones* observamos cómo Descartes ya no concibe al *ego* desde la certeza de la propia actividad de pensar, ya no es un *ego cogito, ergo sum*, sino un *ego sum, ego existo*. El motivo de este cambio se fundamenta en el rol que cumple *ego* en relación a la conciencia. En el *Discurso* el *ego* era inherente a todo acto de conciencia, es decir, en el pensar, dudar, imaginar, etc., estaba un *ego* como soporte de dichas *cogitationes*, era la substancia que permanecía como fondo de una serie de actos que iban y venían. Mientras existía pensamiento, según la lógica del *Discurso*, había un *ego*, ya que era imposible pensar una conciencia sin *ego*. De ahí la radicalidad que el *ego* tenía en el *Discurso*. Ahora, en cambio, en las *Meditaciones* el *ego* obtiene su certeza solo en el instante en que la conciencia se vuelca sobre sí misma reflexivamente, ya no es la certeza permanente del *Discurso*, sino instantánea. Hay certeza del *ego* mientras la conciencia sea consciente de sí: “esta proposición *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera todas las veces que la pronuncie o la conciba en mi

⁹² *DM en Œuvres*, p.148. [Trad. *DM*, p.122]

espíritu”⁹³. Este *ego*, como dijimos antes, ya no goza de la permanencia ni de la independencia, características propias de la substancia tal como se concebía en el *Discurso*, es por ello que ahora el *ego* no es el principio fundamental de la verdad, sino es Dios, un Dios al que Descartes considera la substancia infinita y desde ella recién podemos entender esta substancia finita y reducida que es el *ego*: “por el nombre Dios entiendo una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, y por la cual yo mismo y todas las otras cosas que son hemos sido creados y producidos”⁹⁴. Líneas después Descartes agrega: “veo que se encuentra más realidad en la substancia infinita que en la substancia finita, y, por tanto, que tengo en mí antes la noción de lo infinito que la de lo finito, es decir, de Dios que de mí mismo”⁹⁵. De esta manera, el *ego* de las *Meditaciones* no es el *ego* que ha permanecido como paradigma en la filosofía, sino, más bien, es el *ego* del *Discurso* quien se encumbra como el paradigma de la substancialidad, es decir, del *subjectum* permanente e independiente que hace de la conciencia un sujeto. Ante esta consideración de la conciencia surgirán una serie de críticas, pero, también reformulaciones respecto a la idea de sujeto entendido este como *ego* o Yo. Es así que, continuando nuestro desarrollo del segundo paradigma de la conciencia moderna, explicitaremos, ahora, la contribución y fortalecimiento de este paradigma realizado por Kant sobre todo en su *Crítica de la razón pura*.

En la *Crítica de la razón pura*⁹⁶ Kant realiza respecto al tema del Yo, entendido como Yo pienso (*ego cogito*), una crítica y una reformulación. Su crítica será expuesta en *Los paralogismos de la razón pura*, especialmente en el primer

⁹³ *M en Œuvres*, p.275. [Trad. MM, p.67]

⁹⁴ *M en Œuvres*, p.294. [Trad. MM, pp.90-91]

⁹⁵ *M en Œuvres*, p.294. [Trad. MM, p.91]

⁹⁶ KANT, Immanuel. (2011). *Crítica de la razón pura*. Edición bilingüe alemán-español; traducción de Mario Caimi. México D.F.: FCE, UAM, UNAM; en adelante *CRP*.

paralogismo, que se encuentran dentro de la *Dialéctica Trascendental*, y su reformulación la hará en *De la deducción de los conceptos puros* ubicados dentro de la *Analítica Trascendental*. Es así que a continuación trataremos de explicitar ambos intentos kantianos con la intención de mostrar cómo este segundo paradigma de la conciencia, como es la conciencia egológica, se va sedimentando en la historia de la filosofía, una sedimentación en la que Kant, al igual que Descartes, es responsable enormemente.

Kant manifiesta su crítica a la noción del Yo, entendido cartesianamente, en el primer paralogismo de *Los paralogismos de la razón pura* en donde manifiesta que esta noción cartesiana pertenece al objeto de la psicología llamada también doctrina racional del alma: “Yo, como pensante, soy un objeto interno, y me llamo alma. [...] Según esto, la expresión: Yo, como pensante, significa ya el objeto de la psicología, la que se puede llamar doctrina racional del alma”⁹⁷. El Yo como objeto de esta doctrina es tomado por Descartes, según Kant, como punto de partida para poder extraer una serie de predicamentos como, por ejemplo, el de substancia. Es por ello, que el primer paralogismo será dedicado a refutar esta idea, al menos en el sentido en que la entendió Descartes:

Yo como ente pensante, soy el *sujeto absoluto* de todos mis juicios posibles, y esta representación de mí mismo *no puede ser usada como predicado* de ninguna otra cosa.

Por consiguiente, yo, como ente pensante (alma) soy *substancia*.

En este paralogismo Kant expone, a su modo, lo esencial de la tesis cartesiana del Yo pienso, expuesta, sobre todo, en el *Discurso*, la cual pone al Yo como soporte (sujeto) de toda *cogitatio* (predicado) haciendo de este Yo pienso una

⁹⁷ CRP, A342/B400

substancia. Sin embargo, para Kant, al adjudicarle al Yo pienso la substancialidad Descartes pretendió tomarlo objetivamente ignorando de esta forma la verdadera “naturaleza” del Yo, ya que, para Kant, este solo puede ser tomado formalmente, es decir, solo puede considerárselo como un *sujeto lógico*, carente de un contenido real que lo objective. Es por ello que, para Kant, el Yo carece de substancialidad porque adjudicarle la categoría de substancia implicaría admitir que de él podamos tener una experiencia intuitiva que dé objetividad a dicha categoría, cuando en realidad no podemos tener una experiencia del Yo porque este no es cognoscible, sino solo pensable. Con ello Kant rechaza, al menos como carácter real, la idea de substancia adjudicada al Yo por Descartes, pues al no poder tener ninguna experiencia del Yo, este no es receptivo, como es todo lo substancial, sino, al contrario, es pura espontaneidad (*Spontaneität*)⁹⁸, espontaneidad que, según el filósofo de Königsberg, no puede aprehenderse a partir del conocimiento, es decir, nos es imposible tener un conocimiento del Yo, al menos como es en sí mismo:

la conciencia es lo único que hace de todas las representaciones, pensamientos, y lo único en lo cual, por tanto, deben encontrarse todas nuestras percepciones, como en un sujeto trascendental; y nosotros, fuera de esta significación lógica del Yo, no tenemos conocimiento alguno del sujeto en sí mismo que, como substrato, le sirve de fundamento a este y a todos los pensamientos.⁹⁹

Kant, al distanciarse de la idea cartesiana del Yo como substancia objetiva y real, va a reformular dicha idea y le dará al Yo un sentido completamente nuevo. Esta reformulación la hace en *De la deducción de los principios puros* en donde Kant pone al Yo como el único responsable de la unidad de la conciencia, ya que este

⁹⁸ Al respecto nos dice Javier San Martín: “el Yo no es substancial; es pura espontaneidad y solo como espontaneidad se nos da algo idéntico a través de las determinaciones de la conciencia empírica, es decir, del sentido interno”. Cf. SAN MARTÍN, Javier. (1974). “Teoría del Yo trascendental en Kant y Husserl”, en: *Logos. Anales de Metafísica*, vol. 9, n° 9, p.134.

⁹⁹ CRP, A351.

tendría la capacidad de sintetizar los diversos estados de conciencia en una sola gracias a su poder aperceptivo: “en nosotros no puede tener lugar conocimientos, ni ninguna unidad de ellos, ni conexión de ellos entre sí, sin aquella unidad de la conciencia. [...] A esta conciencia pura, originaria, invariable, la llamaré la *apercepción trascendental* (*transscendentale Apperception*)”¹⁰⁰. El Yo aperceptivo es, para Kant, necesario para que toda conciencia sea siempre una, pero, también, la misma, es decir, el Yo aperceptivo otorga *identidad* (*Identität*) a la conciencia: “solo porque puedo enlazar en una conciencia un múltiple de representaciones dadas, es posible que me represente la *identidad* de la conciencia en esas representaciones [...]”¹⁰¹. Sin embargo, esta identidad no es substancial, como lo era para Descartes, sino es formal: “la identidad de la conciencia de mí mismo en diferentes tiempos, es solo una condición formal de mis pensamientos y de la interconexión de ellos [...]”¹⁰². Esto quiere decir que el Yo aperceptivo no es “un objeto que permanece inmutable en el tiempo en la forma de la intuición interna de mí mismo”¹⁰³ puesto que no está afectado por la sensibilidad, es por ello que este Yo no es empírico, al contrario, es por estar más allá de la experiencia que Kant lo denomina *trascendental* (*Transzendental*)¹⁰⁴. El Yo trascendental, como nos dice Kant, es condición de posibilidad para toda conciencia¹⁰⁵, ya que es impensable una

¹⁰⁰ *CRP*, A107.

¹⁰¹ *CRP*, B133-134.

¹⁰² *CRP*, A363.

¹⁰³ *CRP*, A362.

¹⁰⁴ Si bien es cierto Kant nos propone entender al Yo, sobre todo, desde su aspecto *trascendental* (lógico, formal, aperceptivo, espontáneo e incognoscible), también es cierto que él acepta que podamos entenderlo desde su aspecto *empírico* (objetivo, receptivo y cognoscible). Así al menos lo deja bien en claro en su escrito *Los progresos de la metafísica* (1788) en donde nos describe a ambos aspectos del Yo: “Del Yo en la primera significación [trascendental], del Yo lógico, como representación *a priori* no se puede conocer absolutamente nada más acerca de la clase de ser que es, ni acerca de cuál sea su naturaleza [...]. Pero el Yo en la segunda significación [empírico], el Yo psicológico, como conciencia empírica, es susceptible de múltiples conocimientos [...]. Cf. KANT, Immanuel. (2008). *Los progresos de la metafísica*. Edición bilingüe español-alemán; traducción de Mario Caimi. México D. F.: FCE, UAM, UNAM, p. XX, 271.

¹⁰⁵ En este sentido nos refiere Alberto Rosales en su trabajo *Ser y subjetividad en Kant*: “la unidad de la conciencia no es algo que existiera siempre ya, flotando por encima de la multiplicidad, sino es solo

conciencia que se disgregue en una multiplicidad de conciencias sin ser única e idéntica a sí misma. Por esta razón este Yo trascendental es considerado por Kant como *principio trascendental* (*transscendentale Princip*):

tenemos, *a priori*, conciencia de la integral *identidad* de nosotros mismos con respecto a todas las representaciones que puedan alguna vez pertenecer a nuestro conocimiento, tenemos conciencia de esa identidad como una condición necesaria de la posibilidad de todas las representaciones (porque estas pueden representar algo en mí solo en virtud de que pertenecen, con todo lo demás, a *una* conciencia, y por tanto, deben, al menos poder estar conectadas en ella). Este principio tiene, *a priori*, validez, y se puede llamar el principio trascendental de la unidad de todo lo múltiple de nuestras representaciones (y por tanto, también de la intuición).¹⁰⁶

Este principio trascendental, como es el Yo aperceptivo, implica, según lo citado, que él es inherente a toda conciencia representacional. Dicha inherencia se da bajo la forma de un *Yo pienso* (*ich denke*) acompañante que al hacerlo le da el carácter de propio a toda conciencia. Sin ese carácter de propio toda conciencia no pertenecería ni sería nada para nadie: “El *Yo pienso* debe *poder* acompañar a todas mis representaciones; pues de otro modo, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que viene a significar, o bien que la representación sería imposible, o que, al menos no sería nada para mí”¹⁰⁷. El Yo pienso acompañante, entonces, para Kant, juega un rol importante dentro de la concepción de la conciencia, ya que sin él la conciencia se ignoraría a sí misma al desconocer sus propios actos y al no tomarlos como suyos bajo una unidad idéntica: “todas mis

una posibilidad que el pensar tiene que llevar a existencia, a partir de esa multiplicidad de conciencias empíricas, en tanto ellas, si se permite la expresión, se identifican en un Yo pienso [...]”. Cf. ROSALES, Alberto. (2009). *Ser y subjetividad en Kant. Sobre el origen subjetivo de las categorías*. Buenos Aires: Biblos, p.190.

¹⁰⁶ CRP, A116.

¹⁰⁷ CRP, B132-133.

representaciones [...] deben estar sometidas a aquella condición solo bajo la cual puedo atribuirles, como representaciones mías, al yo idéntico, y por consiguiente, al estar enlazadas sintéticamente en una apercepción, puedo abarcarlas a todas juntas por medio de la expresión universal Yo pienso”¹⁰⁸. De esta manera, con el postulado de un Yo trascendental, Kant trató de reformular el *ego cogito* cartesiano al tomarlo, ya no como una substancia objetiva y real, sino como un principio de unidad lógico-formal¹⁰⁹ que establece su propia identidad a través su acto sintetizante. Si la conciencia careciera de esta unidad sintetizante otorgada por el Yo, ya no podríamos hablar propiamente de la conciencia, pues esta, para Kant, es síntesis pura, es posibilidad de experiencia. De ahí que el Yo se convierta desde Kant en un principio inherente a la conciencia, y no solo porque él es indispensable para la conciencia, sino porque él posibilita la experiencia de un mundo fuera de la conciencia. Sin embargo, la reformulación de Kant del *ego* cartesiano, a pesar de su crítica a la substancialidad del Yo, no pudo escapar a la preeminencia del sujeto, puesto que solo substituyó al *sujeto-substancia* por el *sujeto-lógico*. Por esta razón, podemos decir que es con Kant que la idea del Yo como sujeto obtiene un fundamento mayor para pensar la conciencia pero, con ello, consolidó, aún más, la problemática en torno a esta idea, problemática a la que Sartre, desde sus primeros trabajos filosóficos, tratará de hacer frente.

¹⁰⁸ *CRP*, B138.

¹⁰⁹ A propósito de este Yo lógico-formal André Robinet nos dice lo siguiente: “no podemos decir nada a su respecto, ni en lo referente a la naturaleza de su esencia, ni en lo tocante a sus caracteres particulares, puesto que solo designa al yo lógico indeterminado y universal. En la apercepción trascendental, yo no me represento a mí mismo en tanto que yo mismo, en mi *ipseidad*, sino solamente como principio de enlace del entendimiento. Este yo es la única condición que conduce a todos nuestros pensamientos, que es a la vez como su punto de fuga y su generador”. Cf. ROBINET, André. (2014). *El pensamiento europeo de Descartes a Kant*. Traducción de Marcos Lara. México D.F.: FCE, p.114.

2.2. El Yo y el problema del sujeto.

En el primer apartado de este Segundo Capítulo hemos explicitado, a partir de los desarrollos de Descartes y Kant, cómo se fue gestando el paradigma moderno de la conciencia egológica. Este paradigma se centró, en un primer momento, en la idea de un Yo como substancia (Descartes) que tenía como característica fundamental la *permanencia* frente a la diversidad fluyente de *cogitationes*; luego, y como contraposición a esta concepción del Yo, se concibió al Yo como trascendental (Kant) cuyas características fueron el de ser *lógico-formal*, *aperceptivo* y *sintetizante*. Pero, a pesar de las diferencias de ambas posiciones respecto a la concepción del Yo, las dos conservaron al Yo como sujeto en el ámbito de la conciencia, es decir, las dos creyeron que era *necesaria* la presencia de este sujeto, ya sea como soporte de los distintos actos de conciencia o como principio de unidad de esta. Y es precisamente esta necesidad que en este apartado trataremos de discutir desde lo manifestado por Sartre respecto a lo que hemos denominado “el problema del sujeto”

Este “problema del sujeto”, el cual será explicitado en este apartado desde el pensamiento de Sartre, fue visto con mucha agudeza en la misma modernidad, y por primera vez, por el filósofo escocés David Hume quien en la sección IV, *De la identidad personal*, del Libro Primero de su *Tratado de la naturaleza humana* (1739-1740)¹¹⁰ desarrolla dicha problematización para discutir la concepción del Yo cartesiano entendido este desde la idea de substancia. Sin embargo, la crítica de Hume al Yo-substancia no pretende sustituir, como lo hizo Kant, la forma en que se concibe al Yo por otra, sino, al contrario, su crítica es más radical porque pretende

¹¹⁰ HUME, David. (2011). *A Treatise of Human Nature*, en *Hume. The essential philosophical Works*. Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited; en adelante *Treatise*. [Trad. de Félix Duque. (1992). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos; en adelante *Tratado*].

eliminar al Yo del ámbito de la conciencia, eliminando, a la par, la idea de “sujeto” entendido este como substrato permanente, *permanencia* que Hume equipara a las ideas de *identidad* (*identity*) o *mismidad* (*sameness*): “a la idea precisa que tenemos de un objeto que permanece invariable y continuo a lo largo de una supuesta variación de tiempo la llamamos idea de *identidad* o *mismidad*”¹¹¹. Para Hume la idea de asumir un Yo como inherente a la conciencia es injustificada porque si entendemos al Yo como substancia implicaría asumirlo, también, como soporte permanente de mis propias *cogitationes*, permanencia que no es posible corroborar con ningún acto de reflexión el cual siempre me da a la conciencia como un flujo de vivencias que aparecen y desaparecen, y en la cual nada queda:

La mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones. No existe en ella con propiedad ni simplicidad en un tiempo, ni identidad a lo largo de momentos diferentes, sea cual sea la inclinación natural que nos lleve a imaginar esa *simplicidad e identidad*¹¹².

Así, apelando Hume a la reflexión –*introspección* sería mejor designarla– demuestra que la conciencia está libre de un Yo como soporte substancialista, ya que esta es acto puro de espontaneidad cuya “esencia” consistiría en entregarse constantemente a sus propias vivencias (percepciones), vivencias que se caracterizan por su discontinuidad, es decir, no hay nada en ellas que las hagan enlazarse y remitirse a un sujeto como en Kant. De ahí que la idea de “sujeto” carezca de sentido en la concepción humeana de la conciencia. El sujeto para Hume está exiliado, y solo para salvar al sujeto de este exilio inventamos la idea de un Yo: “para suprimir la discontinuidad fingimos la existencia continua de las percepciones

¹¹¹ *Treatise*, p.223. [Trad. *Tratado*, p.357].

¹¹² *Treatise*, p.222. [Trad. *Ibíd.*]

de nuestros sentidos; y llegamos a la noción de *alma (soul)*, *yo (self)* o *substancia (substance)* para enmascarar la variación”¹¹³. De esta manera, Hume problematizó la idea del Yo como sujeto y defendió, desde su postura empírica, la inexistencia de este en el seno de la conciencia. Esta problematización será retomada por Sartre¹¹⁴ quien en sus textos tempranos dirigirá una serie de críticas a la idea de sujeto, aunque ya no solo entendido cartesianamente, sino, también, kantianamente.

Sartre desde su primer trabajo filosófico, *La trascendencia del ego*, tratará de encarar “el problema del sujeto” manifestando su oposición a la concepción de la conciencia desde la idea de un Yo, es decir, desde la idea de un sujeto, ya sea substancialista o lógico-formal. De ahí que este primer trabajo comience con una tesis sugerente pero, a la vez, radical dentro del ámbito de la filosofía: “el *Ego* no está ni formalmente ni materialmente *en* la conciencia: está afuera, *en el mundo*; es un ser del mundo, como el *Ego* del otro”¹¹⁵. La radicalidad de esta tesis se encuentra en la idea de tomar al Yo no como un ser inherente a la conciencia, tal como se concibió en la modernidad, sobre todo a partir de Descartes y Kant, como lo hemos mostrado en nuestro primer apartado, sino, más bien, como un ser trascendente a la conciencia. Esto es, como un ser cuya “naturaleza” es equiparable a cualquier *objectum*. Por esta razón, creemos que con este primer trabajo Sartre trata de eliminar cualquier idea sobre la existencia de un Yo en la conciencia para, con ello, eliminar, al mismo tiempo, la idea de la conciencia como sujeto, ya que para Sartre

¹¹³ *Treatise*, pp.223-224. [Trad. *Tratado*, p.359].

¹¹⁴ Sobre este punto, respecto a la problemática del sujeto retomada por Sartre de Hume, debemos citar el trabajo de Joshua Tepley como un opositor a esta idea, ya que para él la intención de Sartre no es la misma que la de Hume, ya que aquel solo desea sustentar que el *ego* no es el sujeto de la conciencia, mientras este va más allá al pretender eliminar al propio sujeto: “La tesis principal de Sartre en *La trascendencia del ego* no es que no haya sujeto de la conciencia, sino que el *ego* no es el sujeto de la conciencia. Es importante no confundir ni combinar estas afirmaciones. También es importante distinguir la ‘teoría no egológica’ de Sartre de la ‘teoría del no yo’, según la cual no existe un yo. David Hume es el defensor más conocido de esta última [...]”. Cf. TEPLY, Joshua. (2016). “Sartre’s non-egological theory of consciousness”, en: *Pre-reflective Consciousness. Sartre and contemporary philosophy of mind*. London-New York: Routledge, pp.301-302.

¹¹⁵ *TE*, p.13.

la idea de Yo trae consigo la idea de sujeto, al menos él mismo nos lo hace entrever al decirnos que “cuando la conciencia es purificada del Yo, no tiene más nada de un sujeto”¹¹⁶. Así, analizaremos, a continuación, cómo Sartre problematiza la idea de sujeto a partir de su crítica a la existencia de un Yo inherente a la conciencia.

Sartre problematiza la idea de sujeto desde las dos perspectivas que este ha tomado desde la modernidad: la substancialista y la trascendental. Para comprender la discusión con la perspectiva substancialista en *La trascendencia del ego* citemos lo manifestado en una obra posterior como *El ser y la nada*: “Descartes había interrogado sobre su aspecto funcional: ‘dudo, pienso’ y por haber querido pasar sin hilo conductor de este aspecto funcional a la dialéctica existencial, él cayó en el error substancialista”¹¹⁷. Esta cita expresa lo que sería, para Sartre, el gran error de Descartes que consistiría en afirmar, a partir de la actividad de la conciencia, la existencia de un Yo como como substrato permanente (*subjectum*) de dicha actividad lo cual lo llevaría a caer en el substancialismo que el mismo Husserl también le reprochó a Descartes declarándolo, incluso, “el padre del realismo trascendental” al convertir a la conciencia en una *substancia cogitans*¹¹⁸. Sin embargo, más allá del error cartesiano que consistiría en presuponer un substrato permanente en la conciencia, lo que le interesa a Sartre es mostrar lo perjudicial que sería hacerlo, ya que de eso modo se falsearía la “esencia” misma de la conciencia.

Para Sartre el problema con la substancialización de la conciencia a partir de un Yo es que este, al ser introducido en la conciencia, sería algo parecido a un

¹¹⁶ TE, p.87.

¹¹⁷ EN, p.109. [Trad. SN, p.129].

¹¹⁸ HUSSERL, Edmund. (2009). *Meditaciones Cartesianas*; traducción de Mario Presas. Madrid: Tecnos, p.34; en adelante MC; HUSSERL, Edmund. (1988). *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*; traducción de Antonio Ziri6n. M6xico D.F.: FCE, p.12; HUSSERL, Edmund. (2012). *La crise des sciences europ6ennes et la ph6nom6nologie transcendante*; traducci6n de G6rard Granel. Paris: Gallimard, p.92.

“habitante”¹¹⁹ de ella cuya función sería el otorgarle centralidad respecto de sus propias cogitaciones: “el Yo (*je*) no es ni el objeto ni tampoco *la conciencia* puesto que es algo *para* la conciencia, no una cualidad translucida para la conciencia, sino, alguna suerte de *habitante*. En efecto, el Yo, con su personalidad, es tan formal, tan abstracto que uno lo supone como un centro de opacidad”¹²⁰. Esta opacidad, que es el Yo, no permitiría, según Sartre, que la conciencia sea consciente de sí misma de forma inmediata y de parte a parte, ya que el Yo que habita en ella se develaría a la propia conciencia como cualquier objeto del mundo, es decir, a partir de matizaciones que nos llevaría hacia el infinito impidiendo que la conciencia tenga una clara certeza de sí misma¹²¹. De ahí que Sartre manifiesta que el “Yo es la muerte de la conciencia”¹²² porque esta, al perder su espontaneidad y su autotransparencia por la inserción del Yo, adquiriría una existencia pasiva similar a la de cualquier objeto. Es por ello que Descartes, sin darse cuenta, aniquiló a la conciencia al transferir a la subjetividad propiamente dicha el ser objetivo de un Yo-substancia¹²³. De esta manera, en palabras de Husserl, “todo lo que había ganado se encuentra destruido por una sustitución que es un contrasentido”¹²⁴.

¹¹⁹ Dentro de la filosofía de la mente Daniel Dennet comparte la misma idea de Sartre respecto al Yo substancialista, ya que para él, el Yo sería como un “homúnculo” que llevaría a cabo todo el “teatro cartesiano” de la conciencia. Así, Dennett nos manifiesta en su obra *Dulces sueños*: “el escaparate imaginario, el ‘teatro cartesiano’, que reúne a todos los elementos de la conciencia, tiene que ser desarmados. Todo el trabajo que hace el *homúnculo* en el teatro cartesiano tiene que distribuirse [...]”. Cf. DENNETT, Daniel. (2005). *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of consciousness*. Cambridge: The MIT Press, p.69.

¹²⁰ TE, pp.24-25

¹²¹ Dan Zahavi nos precisa lo que implicaría, para Sartre, que la conciencia contenga un Yo opaco en su seno: “El *ego*, sin embargo, es opaco. Es algo cuya naturaleza ha de desenterrarse gradualmente y que siempre posee aspectos aún por desvelar. Puesto que nunca se da en su totalidad y, por consiguiente, nunca se da de manera adecuada, carece de la transparencia de la conciencia y no puede ser parte de ella”. Cf. ZAHAVI, Dan. (2000). “Self and Consciousness”, en: *Exploring the self. Philosophical and psychopathological perspectives on self-experience*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, p.57.

¹²² TE, p.23.

¹²³ CSCS, p.352

¹²⁴ HUSSERL, Edmund. (2012). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*; traducción de Gérard Granel. Paris: Gallimard, p.93.

Por otro lado, la idea de un Yo-substancia presupone un sujeto separado de sus propias vivencias o *cogitationes*, ya que estas estarían dentro del flujo de la conciencia, es decir, estarían marcadas por el cambio; mientras que el Yo permanecería detrás de ellas con su inmutable permanencia. Por ejemplo, al ver aquella puesta en escena de *Hamlet*, al observar aquel cuadro de Van Gogh expuesto en el museo, al recordar el nocturno en do menor sostenido de Chopin; en todas estas vivencias, a pesar de ser diferentes, podríamos encontrar algo en común: el Yo, el sujeto permanente de la conciencia. Este Yo se reconoce como un polo único e inherente a cada vivencia, un polo descomprometido de su propia actividad al no participar del devenir de esta. Sin embargo, Sartre crítica esta idea descomprometida del Yo-substancia porque la conciencia se vería escindida en una conciencia como flujo de vivencias y una conciencia-sujeto. Además, como la conciencia es, como lo hemos mostrado en el tercer apartado de nuestro Primer Capítulo, autoconsciente en la forma de conciencia prerreflexiva, esto daría lugar a hablar de dos yoes y, con ello, de una segunda escisión entre el yo de la conciencia refleja y el yo de la conciencia reflejante, lo cual sería absurdo, ya que la conciencia se bifurcaría en dos tipos de conciencias cuyos yoes estarían en planos comunicables: “si el Yo forma parte de la conciencia, habría entonces *dos* Yoes. [...] Para nosotros este problema es simplemente insoluble porque no es admisible que una comunicación se establezca entre el Yo reflejo y el Yo reflejante”¹²⁵. Por estas razones, Sartre ve perjudicial asumir un Yo substancial en el seno de la conciencia porque admitiríamos como características de esta: 1) la *opacidad*, que se manifestaría en la incapacidad de la conciencia de ser autotransparente para sí misma; 2) la *objetividad*, que sería una consecuencia inevitable al negarle a la

¹²⁵ TE, p.36.

conciencia la autotransparencia porque esta es precisamente aquello que la diferencia del ser objetivo; 3) la *escisión respecto de sus vivencias*, que se daría a causa del descomprometimiento del Yo de su propia experiencia; y 4) La *escisión de la conciencia consigo misma*, al establecer una división egológica en el nivel de la autoconciencia prerreflexiva. Así, tomar a la conciencia como un sujeto substancialista nos llevaría a una serie de consecuencias que negarían la propia “naturaleza” de la conciencia, pero ¿qué sucede con la concepción de la conciencia como sujeto trascendental propuesta por Kant?

La problematización con la perspectiva trascendental del sujeto también será desarrollada por Sartre en *La trascendencia del ego*, pero, sobre todo, en *El ser y la nada*, en donde esta perspectiva será discutida desde la idea de temporalidad. Pero, antes de explicitar dicha discusión, será necesario citar una frase de Kant, en la cual manifiesta que “el Yo pienso *debe poder* acompañar todas mis representaciones”¹²⁶, para mostrar qué opina Sartre sobre el carácter del Yo pienso kantiano¹²⁷. Esta frase revelaría, para Sartre, la consideración del Yo en el terreno del *derecho* por parte de Kant, es decir, el Yo solo sería una *posibilidad* para la conciencia, en este caso una conciencia reflexiva, y no una *necesidad de hecho* como los neokantianos¹²⁸ llegaron a asumirlo: “el problema de la *Crítica* siendo un problema de *derecho*, Kant no afirma nada sobre la existencia de *hecho* del Yo pienso. Parece, al contrario, que

¹²⁶ CRP, B132-133. [La *cursiva* es nuestra].

¹²⁷ La alusión a esta frase de Kant que Sartre toma para discutir la función del Yo trascendental en la conciencia ha sido interpretada por Nathalie Monnin como una alusión indirecta a Husserl, ya que este usa la misma frase en el §57 de *Ideas I* para afirmar la necesidad de un Yo trascendental. Ella afirma que a Sartre “Kant no le interesa por el momento: él quiere simplemente poner en evidencia su diferencia con Husserl”. Cf. MONNIN, Nathalie. (2005). “Del elogio a la crítica. Jean-Paul Sartre y Husserl”, en: *La fenomenología y sus herejías*. Santiago de Chile: UAH, pp.113-144. Sin embargo, nosotros creemos que la discusión con Kant es justificada, ya que aclarar cuál es el carácter del Yo trascendental en Kant le servirá a Sartre para criticar la idea de un Yo como unidad sintetizante, idea que no es concebida por Husserl.

¹²⁸ La referencia a los neokantianos a los cuales Sartre alude como aquellos que falsearon la consideración del Yo como *posibilidad de derecho* por una *necesidad de hecho* son Lachelier (1832-1918) y Brunschvicg (1869-1944).

haya perfectamente visto que había momentos de conciencia sin 'Yo', ya que él dice: 'debe poder acompañar'"¹²⁹. Esta interpretación de Kant, por parte de Sartre, es ya problemática porque supone que el Yo pienso, que acompaña todas mis representaciones, es solo una posibilidad de mi conciencia, es decir que la conciencia podría existir sin ese Yo pienso y que solo aparecería por un acto reflexivo para considerar las vivencias como mías¹³⁰. Es por ello que Sartre ve como injustificado el admitir como un hecho la existencia del Yo pienso porque eso supondría ubicarnos fuera del terreno kantiano de la posibilidad: "realizar el Yo trascendental, hacer de él el compañero inseparable de cada una de nuestras conciencias es juzgar sobre *el hecho (le fait)* y no sobre el derecho, es ubicarse en un punto de vista radicalmente diferente que el de Kant"¹³¹. De ahí que Sartre aborde su crítica al Yo trascendental kantiano desde su posibilidad, es decir desde su función sintetizante y unificante.

Sartre encuentra problemático, precisamente, el asumir como posibilidad un sujeto trascendental capaz de sintetizar temporalmente la multiplicidad de vivencias de la conciencia, ya que ello implicaría poner a dicho sujeto trascendental fuera de la síntesis temporal; con ello Kant caería en el mismo error de Descartes al separar al Yo de sus propias vivencias, es decir, el Yo sería responsable de unificar las vivencias a través de una serie de síntesis, pero él no formaría parte de dicha unificación sintética al no estar afectado por el tiempo¹³²: "la proposición formal de la apercepción, nos dice Kant: *Yo pienso*, [...] ciertamente *no es una experiencia*, sino la

¹²⁹ TE, pp.13-14.

¹³⁰ TE, p.14.

¹³¹ TE, p.15.

¹³² Javier San Martín nos dice respecto a la idea de concebir al Yo atemporalmente que este "como puro pensar no es temporal en sí mismo, sino solo en cuanto se constituye su identidad en el tiempo (y esto dentro de un margen de oscuridad insoluble)". Cf. SAN MARTÍN, Javier. (1974). "Teoría del Yo trascendental en Kant y Husserl", en: *Logos. Anales de Metafísica*, vol. IX, n° 9, p.138.

forma de la apercepción que se adosa a toda experiencia y *la precede* [...]"¹³³. Además, si aceptamos la posibilidad de un Yo sintetizante, estaríamos admitiendo que las propias vivencias no tendrían la capacidad de autosintetizarse, serían más bien, como una multiplicidad de sustancias atemporales e instantáneas que se unificarían temporalmente por un ser atemporal lo cual es de todo punto de vista absurdo, para Sartre, porque de lo atemporal no puede surgir lo temporal a no ser que se temporalice a sí mismo:

[...] la unidad temporal en cuyo seno se revela la relación sintética antes-después es conferida a la multiplicidad de los instantes por un ser que escapa a la temporalidad. [Se parte] de la presuposición de un tiempo que sería forma de división y que se disuelve en pura multiplicidad. Como la unidad del tiempo no puede ser dada por el tiempo mismo, se la atribuye a un ser extratemporal. [...] La temporalidad se convierte en una simple relación externa y abstracta entre sustancias intemporales; se la quiere reconstruir con materiales a-temporales.¹³⁴

Así, para Sartre, la posibilidad de un Yo trascendental en el seno de la conciencia nos lleva a tres consecuencias ineludibles: 1) aceptar la escisión cartesiana entre el Yo y sus vivencias, que se justificaría en la no participación del Yo en la síntesis que él mismo establece y que constituye su experiencia; 2) atomizar la conciencia en una multiplicidad de vivencias atemporales incapaces de sintetizarse a sí mismas; y 3) presuponer injustificadamente un Yo atemporal como causa de la temporalidad sintética de la conciencia. A partir de estas consecuencias que se desprenden de la discusión de Sartre con la idea de aceptar la posibilidad de la existencia de un Yo trascendental y, junto con las características de la conciencia que surgieron a partir de concebir a la conciencia desde la idea de un Yo

¹³³ CRP, A354. [La *cursiva* es nuestra].

¹³⁴ EN, p.168. [Trad. SN, pp.200-201].

substantialista, quisimos mostrar, siguiendo a Sartre, lo perjudicial que sería entender a la conciencia desde la idea de sujeto. Es por esta razón que Sartre manifiesta su rechazo a tomar al Yo como inherente a la conciencia, ya que para él la conciencia no necesita de un Yo, ni substancial ni trascendental, para reafirmarse a sí misma como autoconciencia primera o, en otras palabras, la conciencia siendo conciencia de sí misma carece de un Yo como centro estable y permanente, como pensaba Descartes; pero, también, de un Yo intemporal sintetizante y unificante, como sostenía Kant. De esta manera, en nuestro tercer apartado, analizaremos cómo se concibe esta autoconciencia primera no egológica propuesta por Sartre para superar el segundo paradigma de la conciencia moderna. Debemos decir, también, que este tercer apartado complementará el análisis realizado sobre la conciencia como autoconciencia primera en el tercer apartado de nuestro Primer Capítulo.

2.3. La conciencia como autoconciencia translúcida.

En nuestro primer apartado hemos mostrado cómo el segundo paradigma de la conciencia, el de la conciencia egológica, fue sedimentándose en la modernidad a partir, principalmente, de las concepciones de Descartes y Kant, para quienes la idea de un Yo en el seno de la conciencia era indispensable por razones que ya hemos analizado en este lugar. Esto nos llevó al segundo apartado, en donde explicitamos lo que hemos denominado “el problema del sujeto”, problema que se deriva de la comprensión de la conciencia desde la idea de un Yo, sea substancialista o formal. Esta explicitación nos permitió, a partir de la crítica de Sartre al Yo, mostrar una serie de consecuencias nefastas que involucraba, incluso, negar a la propia conciencia al tomarla como sujeto. Ahora, en este tercer apartado, veremos cómo es posible que la conciencia, como autoconsciente, puede seguir

siendo conciencia pero distanciada del paradigma egológico, es decir, distanciada de la idea de sujeto moderno.

Sartre desde sus obras filosóficas tempranas e, incluso, desde sus obras narrativas, mostró su rechazo al concebir a la conciencia como conciencia egológica. Esto lo vemos fundamentalmente en su obra inicial *La trascendencia del Ego* y en su novela *La náusea* (1938). En esta última, por ejemplo, podemos ver cómo Sartre describe con fuerte intensidad dramática dicha concepción:

Lúcida, inmóvil, desierta, la conciencia está entre paredes; se perpetúa. *Nadie la habita ya*. Todavía hace un instante alguien decía *yo (moi)*, alguien decía *mi* conciencia. ¿Quién? Afuera había calles parlantes, con colores y olores conocidos. Quedan paredes anónimas, una *conciencia anónima*. Esto es lo que hay: paredes y entre las paredes, una pequeña *transparencia (transparence)* viviente e *impersonal (impersonnelle)*¹³⁵.

Como podemos apreciar en este pasaje la idea de una conciencia anónima e impersonal, es decir, sin Yo, es tomada bajo la noción de “transparencia”. Esta noción, a pesar de su carácter figurativo, nos ayudará a comprender mejor el análisis de Sartre respecto de su concepción de la conciencia (autoconciencia) no egológica. La noción de “transparencia” (*transparence*) o, como dirá en *La trascendencia del ego*, de “translucidez” (*translucidité*), que es la que hemos decidido utilizar en este apartado, se opone a la noción de opacidad (*opacité*) que Sartre adjudica como característica del Yo, ya que para él “el Yo es inútil, ya que, una vez introducido, divide a la conciencia y enmascara su translucidez,

¹³⁵ SARTRE, Jean-Paul. (2003). *La nausée*. París: Gallimard, p.239. [Trad. de Aurora Bernárdez: (2016). *La náusea*. Madrid: Alianza Editorial, p.269]. Las *cursivas* son nuestras.

ocasionando 'la muerte de la conciencia'"¹³⁶. Esta muerte, como lo hemos visto en nuestro segundo apartado, sería ocasionada por la pérdida de espontaneidad que la intromisión del Yo traería consigo: "si uno introduce esta opacidad en la conciencia [...], uno la solidifica (*fige*), uno la oscurece (*obscurcit*), ella no sería más una espontaneidad, ella llevaría sobre sí misma un germen de opacidad (*opacité*)"¹³⁷. Así, a continuación, analizaremos la idea de una conciencia (autoconciencia) translúcida, es decir, no egológica, propuesta por Sartre; pero, antes de este análisis, es necesario hacer una referencia previa a dos obras de Husserl cuya importancia de ambas es capital para abordar la teoría no egológica de Sartre. Estas obras son: *Investigaciones Lógicas* (1900-1901) y *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1928).

Las *Investigaciones Lógicas* de Husserl tienen un papel fundamental en la historia de la corriente fenomenológica y, también, fuera de ella. Esta obra, que inspiró a Heidegger¹³⁸, dio un gran estímulo a Sartre quien por el año 1934 viajara a Berlín para dedicarse a un estudio exhaustivo de la fenomenología. Por aquel año Sartre quedó prendido de dos ideas que se convertirían luego en ideas nucleares de su fenomenología: la intencionalidad y la no egoidad de la conciencia. Esta última, que es la que nos interesa en este apartado, se esboza en las *Investigaciones Lógicas*, especialmente en la "Quinta Investigación", en donde Husserl, bajo la inspiración de Hume, manifiesta resignadamente: "he de confesar que no logro

¹³⁶ JAOUA, Mohamed. (2011). *Phénoménologie et ontologie dans la première philosophie de Sartre*. París: L'Harmattan, pp.98-99.

¹³⁷ TE, p.25.

¹³⁸ Heidegger en varios trabajos ha aludido la importancia de las *Investigaciones Lógicas* para la filosofía y la influencia que ejercieron en él, sobre todo en su pensamiento temprano. Cf. HEIDEGGER, Martin. (2003). *Mi camino en la fenomenología*; en *Tiempo y ser*; traducción de Félix Duque. Madrid: Tecnos, pp.1-7; HEIDEGGER, Martin. (2007). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*; traducción de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial; HEIDEGGER, Martin. (2006). *Introducción a la investigación fenomenológica*; traducción de Juan José García Norro. Madrid: Síntesis.

encontrar de ninguna manera ese yo primitivo, centro necesario de referencia. Lo único que soy capaz de notar o percibir es el yo empírico [...]”¹³⁹. Por Yo empírico o Yo fenomenológico, como también es llamado indiferentemente, al menos en la primera edición¹⁴⁰, Husserl entiende la unidad de todos nuestros actos o vivencias, esta unidad egológica no es algo inherente a la conciencia, es decir, no es una unidad substancialista que existiría al margen de la experiencia, sino, al contrario, es una unidad real compuesta de múltiples vivencias, sino hubiera vivencias no existiría el Yo: “el yo no tiene fenoménicamente otra unidad que la que le es dada por las cualidades fenoménicas reunidas y se funda en el contenido propio de estas”¹⁴¹. Por esta razón, para Husserl, el Yo es trascendente a la conciencia como cualquier objeto intencional: “el yo en el sentido habitual es un objeto empírico; lo es el yo propio como lo es el extraño; y lo es todo yo como cualquier cosa física, una casa o un árbol”¹⁴². El Yo así reducido a un correlato empírico de la conciencia no se encontraría normalmente en nuestra experiencia a no ser por un acto reflexivo que objetive la vivencia y la haga pertenecer a un Yo:

cuando vivimos el acto correspondiente, [...], no es posible notar nada del yo, como punto de referencia de los actos llevados a cabo. La representación del yo puede estar ‘a punto’, puede irrumpir con particular facilidad, o más bien, tener lugar de

¹³⁹ *IL*, p.485.

¹⁴⁰ René Schérer, en su excelente estudio sobre las *Investigaciones Lógicas*, nos manifiesta que en la primera edición de las *Investigaciones* Husserl usaba indistintamente los términos de ‘Yo empírico’ y ‘Yo fenomenológico’, pero a partir de la segunda edición Husserl distingue claramente entre un ‘Yo fenomenológicamente reducido’ y un ‘Yo empírico’. Esto es a razón de que la segunda edición se llevó a cabo después de la publicación de *Ideas I* en donde Husserl introduce su fenomenología trascendental. Cf. SCHERER, René. (1969). *La fenomenología de las Investigaciones Lógicas de Husserl*; traducción de Jesús Díaz. Madrid: Gredos. pp.246-251.

¹⁴¹ *IL*, p.480.

¹⁴² *Ibíd.*

nuevo; pero solo cuando [...] nos referimos al objeto de tal suerte que responda algo susceptible de ser señalado descriptivamente a este referirse del yo¹⁴³.

Si con las *Investigaciones Lógicas*, como hemos visto, Husserl pretende vaciar a la conciencia de un Yo siguiendo el alcance y los límites de la evidencia fenomenológica, en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* Husserl mostrará que aún sin el Yo la conciencia posee una unidad que le es inherente¹⁴⁴. Esta unidad se da a nivel temporal, ya que la conciencia no es solo una conciencia de instante, sino es una conciencia que posee un flujo temporal que la convierte en una “subjetividad absoluta”: “este flujo, este río, es algo que denominamos así según lo *constituido* [...]. Es la *subjetividad absoluta* y tiene las propiedades absolutas de lo que en *imagen* designamos como ‘flujo’, ‘río’ [...]”¹⁴⁵. El flujo de esta subjetividad absoluta se da mediante tres fases: protoimpresión, retención y protención. La *protoimpresión* es el punto de “ahora” de cada vivencia. Con ella la conciencia se enriquece cada vez con un nuevo contenido experiencial, pero que al estar sometida a la duración del flujo de la conciencia, la vivencia se va *hundiendo* inevitablemente hacia el pasado. Sin embargo, esta vivencia no se aniquila o desaparece, sino que permanece a causa de la *retención*: “cuando un objeto temporal ha transcurrido, cuando su duración ha pasado, en absoluto ha muerto con ello toda conciencia de objeto que ahora es pasado [...]. A la protoimpresión se adhiere ahora [...] la retención”¹⁴⁶. Pero no solo la vivencia es conducida por el flujo de la conciencia hacia el pasado, también está encierra en sí

¹⁴³ *IL*, p.497.

¹⁴⁴ De esta opinión es Rudolf Bernet para quien “Sartre, el primer Husserl y Brentano concuerdan en la opinión de que la unidad de la conciencia se constituye sola, es decir, sin hacer referencia a un *ego* que funcionaría como principio de unificación”. Cf. BERNET, Rudolf. (1994). “Une vie intentionnelle sans sujet ni objet?”, en *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. París: PUF, pp.300-301.

¹⁴⁵ HUSSERL, Edmund. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*; traducción de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta, p.95; en adelante *LFCIT*.

¹⁴⁶ *LFCIT*, p.52.

misma una apertura hacia el futuro, es decir, toda vivencia es *profética*¹⁴⁷ en el sentido en que lleva consigo una expectativa que Husserl denominará *protensión* y que se adhiere, del mismo modo que la retención, a la protoimpresión. Esta adherencia de las tres fases no debe entenderse como una relación exterior entre instantes temporales escindidos uno del otro, como sucedía en Descartes y Kant, muy al contrario, para Husserl esta adherencia es motivada por el flujo mismo de la conciencia el cual posee un tipo de intencionalidad *sui generis* denominada *longitudinal* cuya función es posibilitar que las fases de la conciencia estén en constante *unidad de cubrimiento* consigo mismas¹⁴⁸ permitiendo que la conciencia se una e indivisible: "la corriente de vivencias, con sus fases y trechos, es ella misma una unidad [...]. Esta unidad se constituye originariamente por el hecho mismo del flujo. Es decir, la esencia propia del flujo no es solo ser, sino ser unidad de vivencia"¹⁴⁹. Además, para Husserl, esta unidad no necesita de un Yo que la constituya como unidad¹⁵⁰, ya que la conciencia posee en sí misma la fuerza para autoconstituirla: "en el flujo uno, único, de conciencia, es en el que se constituye la unidad temporal inmanente [...] y a la vez la unidad del propio flujo de conciencia. Por chocante que parezca que el flujo de conciencia constituya su propia unidad –si es que no absurdo en un principio–, así es como ocurre en efecto"¹⁵¹. De esta manera, tanto en esta obra como en las *Investigaciones Lógicas* Husserl defiende

¹⁴⁷ Husserl nos refiere respecto a la *protensión* como '*profética*' lo siguiente: "es pensable una *conciencia profética* –una conciencia que quiera pasar por profética– para la que esté a la vista en *expectativa* cada uno de los caracteres de lo por venir; como cuando nos trazamos un plan al detalle y, representándonos intuitivamente lo planeado, lo tomamos 'con pelos y señales', por así decir como la realidad futura". Cf. *LCIT*, p.77.

¹⁴⁸ *LCIT*, p.101.

¹⁴⁹ *LCIT*, p.139.

¹⁵⁰ Agustín Serrano de Haro manifiesta en una nota, de la traducción que aquí usamos, respecto a la ausencia de Yo en la constitución de lo unidad temporal de la conciencia los siguiente: "lo relevante en todo estos casos es que *con anterioridad* a actos de pensamiento o de juicio por parte del yo, y por tanto *sin una actividad espontánea* de comparación y cotejo, se produce una '*síntesis*' entre las percepciones, o bien de las percepciones con las retenciones o con el recuerdo, y, es esta '*síntesis pre-predicativa*' la que da noticia originaria de las conexiones y las relaciones en cuestión". Cf. *LCIT*, nota, p.66.

¹⁵¹ *LCIT*, p.100.

una posición no egológica de la conciencia, posición que Sartre compartirá y la tendrá en cuenta en su concepción de la conciencia como autoconciencia translúcida. Es precisamente esta concepción que, luego de este análisis breve de las dos obras de Husserl, analizaremos en seguida.

Hemos manifestado, en nuestro Primer Capítulo, que la conciencia, para Sartre, es ya autoconciencia, pero una autoconciencia que está antes de toda reflexión y, es más, la funda. Por ello, la denominamos “autoconciencia primera” cuya “naturaleza” está lejos de comprenderse desde paradigma moderno de la conciencia reflexiva. Sin embargo, nos quedó por dilucidar si esta autoconciencia debía ser entendida desde el paradigma moderno de la conciencia egológica, por lo que, ahora, es necesario, a partir de los trabajos fenomenológicos de Sartre, continuar con nuestro análisis y esclarecer esta cuestión respecto de la autoconciencia, autoconciencia que ya es de por sí, como ha sostenido David Chalmers, un ‘problema difícil’¹⁵².

Para Sartre la autoconciencia primera o conciencia prerreflexiva, “es toda ligereza, toda translucidez”¹⁵³. Esto implica que en ella no se descubre ningún Yo, ya que este solo surge a partir de la reflexión, y, como hemos dejado bien en claro respecto de la autoconciencia primera, esta no se da reflexivamente, es decir, no cosifica su vivencia tomándola como objeto. Es por ello, que el Yo no pertenece a

¹⁵² Desde la filosofía de la mente David Chalmers ha manifestado que hay dos tipos de problemas respecto a la conciencia. El primer tipo es sobre su funcionamiento físico, al que cataloga como “*problema fácil*”. El segundo tipo de problema implica a la autoconciencia, al que denomina “*problema difícil*”: “La experiencia consciente es, al mismo tiempo, lo más familiar del mundo y lo más misterioso. De ninguna otra cosa tenemos un conocimiento más directo que de la conciencia, pero no es claro en absoluto cómo reconciliarla con todo el resto de lo que sabemos. ¿Por qué existe? ¿Qué hace? [...]. Conocemos a la conciencia de una forma mucho más íntima de lo que conocemos el resto del mundo, pero comprendemos a este último mucho mejor de lo que comprendemos a la conciencia. [...]. La conciencia puede ser sorprendentemente intensa. Es el más vivido de los fenómenos; nada es más real para nosotros. Pero puede ser frustrantemente diáfana: al hablar de la experiencia consciente es muy difícil definir el tema”. Cf. CHALMERS, David. (1996). *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press, p.3.

¹⁵³ TE, p.25.

este ámbito primero: “cada vez que nosotros aprehendemos nuestro pensamiento, sea por una intuición inmediata, sea por una intuición apoyada sobre la memoria, nosotros aprehendemos un Yo que es el Yo del pensamiento aprehendido [...]”¹⁵⁴. Este Yo, que surge mediante la reflexión es adjudicado a la vivencia como centro de ella. Sin embargo, antes de la reflexión, ese Yo no existía, como cualquiera de nosotros podría comprobarlo en cada uno de nuestros actos cotidianos como, por ejemplo, al correr para subir a un autobús, al contemplar el retrato de un ser querido, al escuchar una canción de nuestro agrado, etc. En todos estos actos estamos volcados intencionalmente a los objetos de nuestro interés y tenemos una autoconciencia primera como experimentando esos actos, pero no hay Yo. No hay un “Yo-estoy-corriendo-para-subir-al-autobús”, un “Yo-estoy-contemplando-el-retrato-de-mi-ser-querido”, o un “Yo-estoy-escuchando-esta-música-de-mi-agrado”, simplemente estamos viviendo y entregados a nuestra experiencia. De ahí que Sartre manifieste: “estoy sumergido en el mundo de los objetos [...] que se presentan con valores, cualidades atractivas y repulsivas, pero Yo desaparezco, Yo me nihilizo. No hay lugar para el Yo en este nivel, y esto no proviene de un azar, de un defecto momentáneo de atención, sino de la estructura misma de la conciencia”¹⁵⁵.

Con la idea de que el Yo no se encuentra en la autoconciencia primera y que solo surge a partir de la reflexión Sartre nos remite directamente a las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, ya que, como lo hemos señalado más arriba, en dicha obra se defiende una posición no-egológica de la conciencia postulando al Yo como resultado de un acto reflexivo que lo convierte en un objeto temático e igual que cualquier objeto intencional: “ [...] Sartre [...] ve la novedad de la descripción

¹⁵⁴ TE, p.27.

¹⁵⁵ TE, p.32.

fenomenológica en la falta de referencia al *ego* puro; este pertenece a la reflexión; no podría, por tanto, doblar lo que no es reflejo, y Husserl, en la primera edición de las *Investigaciones*, ha evitado suponer en la *conciencia no refleja* una estructura de reflexión”¹⁵⁶. Esta idea también es compartida por Heidegger quien desde su primer curso en 1919, *Kriegsnotsemester*, postulaba que el Yo es ajeno a la vivencia preteórica y que este solo surge cuando rompemos con nuestra experiencia y la tomamos bajo la mirada objetivadora de la teoría: “la caracterización de la simple vivencia [...], en la que entra en juego la idea de un ‘yo me comporto’ es desacertada e inexacta, ya que en la observación inmediata nunca encuentro algo así como un yo, sino única y exclusivamente la ‘vivencia de algo’, el ‘vivir dirigiéndose hacia algo’”¹⁵⁷. Para comprender esto más claramente, analicemos una situación brindada por el propio Sartre.

Tengo lástima de mi amigo Pedro porque atraviesa una circunstancia difícil y le brindo ayuda. En estos momentos solo existe un solo objeto para mi conciencia: ‘Pedro-debiendo-ser-ayudado’. Esta cualidad de ‘debiendo-ser-ayudado’ se encuentra en mi amigo Pedro y no en mi conciencia. Ella actúa sobre mí como una fuerza que me mueve a prestarle mi ayuda: “todo pasa como si viviésemos en un mundo donde los objetos y sus cualidades [fuesen] fuerzas que ejerciesen sobre nosotros ciertas acciones”¹⁵⁸. Sin embargo, en este plano no hay ningún Yo oculto detrás o soportando mi acción de ayudar a Pedro, es decir, no estoy en un plano reflexivo en el cual dijera: ‘Yo estoy ayudando a Pedro para hacer desaparecer el estado desagradable en el cual *me* ha sumido sus sufrimientos’, si fuera así, me encontraría en un plano egoísta, pero, por el contrario, me encuentro en un plano

¹⁵⁶ SCHERER, René. (1969). *La fenomenología de las Investigaciones Lógicas de Husserl*; traducción de Jesús Díaz. Madrid: Gredos, p.248.

¹⁵⁷ *IF*, p.83.

¹⁵⁸ *TE*, pp.41-42.

fundamentalmente prerreflexivo, esto es, impersonal en donde lo que me importa es ayudar a Pedro y no hacer desaparecer únicamente, con mi ayuda, el pesar que tengo por él: “sobre el plano irreflexivo (prerreflexivo) ayudo a Pedro porque Pedro se me da como ‘debiendo ser ayudado’. Pero si mi estado se transforma súbitamente en estado reflexivo, heme aquí en trance de mirarme actuar en el sentido en que se dice de alguien que se escucha hablar”¹⁵⁹. Con en esta situación queremos señalar que, para Sartre, el Yo en el ámbito de la autoconciencia primera no tiene ninguna justificación de ser porque en él primordialmente estoy ocupado en quehaceres que trascienden mi propia conciencia, que la desbordan, es decir, no existe en este ámbito un ocuparse de sí mismo reflexivo por el que surgiese un Yo: “mientras un acto se experimente o sigamos al acto experimentado en su curso, prestando atención a los objetos que se ofrecen a través del acto, en lugar del acto mismo, no se presentará el Yo en ningún modo de entrega en absoluto”¹⁶⁰.

Ahora bien, para Sartre, el Yo al ser un producto de un acto reflexivo que aparece cuando la vivencia es tomada por objeto, no puede, por este motivo, ser considerado como productor de la unidad de la conciencia, como lo consideró Kant, ya que ello implicaría sostener que el Yo es inherente a la conciencia y anterior a su unidad lo cual sería, desde un punto de vista fenomenológico, totalmente erróneo. Es por ello que Sartre cuestionará el rol que juega el Yo trascendental en la filosofía crítica kantiana y se preguntará, si “la unidad de nuestras representaciones es, directamente o indirectamente, realizada por el Yo pienso, o bien, [si] las representaciones de una conciencia deben estar unidas y articuladas de tal suerte

¹⁵⁹ TE, p.42.

¹⁶⁰ GURWITSCH, Aron. (1941). “A non-egological conception of consciousness”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. I, n° 3, p.327.

que el Yo pienso sea siempre posible a su propósito”¹⁶¹. La respuesta de Sartre a esta cuestión será por la segunda alternativa, es decir, solo porque la conciencia es previamente una unidad sintética es que es posible el surgimiento de un Yo. Para ello, Sartre se basará en las *Lecciones fenomenológicas de la conciencia interna del tiempo*, como así lo señala él mismo: “Husserl quien estudió en *La conciencia interna del tiempo* esta unificación subjetiva de las conciencias, jamás recurrió a un poder sintético del Yo, es la conciencia que se unifica ella misma y concretamente por un juego de intencionalidades [longitudinales]”¹⁶². La alusión en esta cita a la intencionalidad longitudinal es de suma importancia, ya que esta intencionalidad, como lo han podido ver varios autores¹⁶³, incluido Sartre, permite defender la idea de una conciencia prerreflexiva o, como la hemos llamado, ‘autoconciencia primera’ que se constituye como una unidad previa a toda reflexión y, por lo tanto, a todo Yo. De ahí que Sartre valore estas *Lecciones* de Husserl porque en estas aparece, por primera vez, la posibilidad de concebir a la conciencia fuera del paradigma reflexivo de la modernidad: “el filósofo que primero recurrió a esta conciencia no tética de sí

¹⁶¹ TE, p.16.

¹⁶² TE, p.22. [En esta cita hemos realizado una corrección de lo manifestado por el propio Sartre respecto al nombre de la intencionalidad a la que hace referencia, ya que la intencionalidad que él alude no es la denominada “transversal”, como figura en el original francés, sino la “longitudinal”. Esto se debe quizás aún descuido en la redacción].

¹⁶³ En los diferentes trabajos en que se hace alusión a la intencionalidad longitudinal, la mayoría de ellos concuerdan en que esta intencionalidad nos permite hablar de una unidad previa al Yo, unidad que sería a su vez autoconsciente, pero no de forma reflexiva, sino prerreflexiva. Así, nos refiere Zahavi: “El flujo de la conciencia de su propia unidad de corriente es llamada intencionalidad longitudinal, y, aunque este último lleva el nombre de intencionalidad, sería una interpretación errónea decisiva de la teoría de Husserl si se la identificara con un tipo de intencionalidad de objeto. El relato de Husserl de la intencionalidad longitudinal no sucumbe al atractivo de la teoría de la reflexión, sino que es en realidad un análisis de la automanifestación prerreflexiva de la conciencia”. Cf. ZAHAVI, Dam. (2003). “Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness”, en: *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington, IN: Indiana University Press, p.171; Francisco Conde, por su parte, nos refiere: “La conciencia absoluta constituye su propio fluir mediante una intencionalidad longitudinal [...]. Es decir, el flujo se autoaparece a sí mismo bajo la forma de un flujo. Este hecho permite explicar el funcionamiento de la conciencia sin recurrir a un plano de la conciencia posterior”. Cf. CONDE, Francisco. (2010). “Importancia y evolución del concepto de conciencia del tiempo en la fenomenología de Husserl”, en: *Revista Internacional de Filosofía*, vol. XV, p.113; y Francesco de Nigris hablando de la intencionalidad longitudinal nos manifiesta que por esta “la conciencia es flujo que se autoconstituye, reteniendo las fases de aparición de los actos, y tiene un nivel temporal preobjetivo, preinmanente [...]”. Cf. DE NIGRIS, Francesco. (2015). “Intencionalidad, pasividad y autoconciencia en la fenomenología de Husserl”, en: *Ideas y Valores*, vol. LXIV, n°157, pp.232-233.

(prerreflexiva) fue Husserl y la designó por su nombre en *La conciencia interna del tiempo* mostrando con frecuencia que la característica de una vivencia [...] es, en suma, la de darse como existiendo, como siendo allí [antes de la reflexión]"¹⁶⁴. De esta manera, hemos mostrado que, para Sartre, en el plano de la 'autoconciencia primera' no es admisible ningún Yo porque este, al ser un objeto de reflexión, solo aparece de forma posterior a toda experiencia prerreflexiva. Por lo tanto, no puede ser tomado como unificante, debido a que dicha experiencia se autoconstituye como una unidad sintética-temporal.

Luego de este análisis sobre la posición no egológica de la autoconciencia y la defensa de su translucidez queremos culminar este apartado dilucidando qué es el Yo para Sartre, ya que solo hemos explicado cómo surge en la conciencia, pero no su "naturaleza". Para ello, empezaremos manifestando que el Yo, para Sartre, "no es la totalidad real de las conciencias [...], sino la *unidad ideal* de todos los estados y acciones"¹⁶⁵. Esta 'unidad ideal' es una unidad, a su vez, trascendente a la conciencia formada por un número infinito de conciencias posibles¹⁶⁶. El Yo así entendido solo surge por un acto reflexivo, como lo hemos manifestado, que lo aprehende como objeto: "el Yo es un objeto aprehendido pero, también, constituido por la ciencia reflexiva"¹⁶⁷. Sin embargo, cuando Sartre manifiesta que el Yo es una 'unidad ideal' no debemos pensar que se trata de un Yo a manera de un núcleo que unificaría, encerrando en sí, a las conciencias posibles, porque esta idea implicaría

¹⁶⁴ CSCS, p.359.

¹⁶⁵ TE, p.69.

¹⁶⁶ Reisman nos manifiesta concerniente al Yo como 'unidad ideal' que: "cuando Sartre identifica al *ego* como una *unidad ideal* de una serie infinita, y como un noema, quiere decir que el *ego* es aprehendido como el objeto de un número infinito de posibles actos de conciencia. Según la visión que Sartre adopta de Husserl, ser un objeto posiblemente sea aprehendido indefinidamente por muchos actos de conciencia. El *ego* es ideal para ser aprehendido como el objeto común de una serie infinita de actos posibles, no como un acto real o serie de actos reales". Cf. REISMAN, David. (2007). *Sartre's Phenomenology*. New York: Continuum, p.53.

¹⁶⁷ TE, p.63.

hacer una distinción entre aquello que unifica y lo unificado, lo que no sería el caso del Yo. Más bien, el Yo, para Sartre, es uno con la unidad que establece, como lo es la melodía respecto de las notas que la conforman. A partir de esta idea del Yo, “Sartre nos invita a renunciar a la metáfora del Yo como un ‘soporte’ externo, para dejar espacio a su explicación positiva del Yo como aquello en lo que consiste la unidad de estados y acciones”¹⁶⁸

Los estados y acciones constituyen para Sartre elementos de nuestra experiencia, pero de nuestra experiencia tematizada por la reflexión la cual se constituye en *psique*: “llamamos *psique* a la totalidad organizada de esos existentes virtuales y trascendentes que constituyen un cortejo permanente de la reflexión [...] y que son el objeto natural de las investigaciones psicológicas”¹⁶⁹. Estos existentes virtuales y trascendentes son, precisamente, los estados y acciones que al integrar la *psique* se denominan *psíquicos*. Los estados, en primer lugar, “aparecen a la conciencia reflexiva. Se dan a ella y son el objeto de una intuición concreta”¹⁷⁰. Pero los estados no se limitan a la experiencia presente, sino que siempre dicen algo más. Por ejemplo, si digo “yo odio a Pedro”, que es ya una expresión que se da en plano reflexivo, mi odio es un estado, pero que no se limita a la repulsión que tengo de Pedro en estos momentos al ver su rostro, es decir que no se limita a mi ‘autoconciencia primera’ actual, al contrario, alude a conciencias pasadas y futuras. Decir “yo odio a Pedro”, es declarar que “yo lo he odiado, lo odio y lo odiaré”. Con ello queremos mostrar que los estados desbordan la conciencia aludiendo a otras que fueron y que serán por lo que se necesita una unidad de todas estas

¹⁶⁸ PRIEST, Stephen. (2000). *The subject in question. Sartre's critique of Husserl in The transcendence of the Ego*. London: Routledge, p.111

¹⁶⁹ EN, p.198. [Trad. SN, p.238]

¹⁷⁰ TE, p.45.

conciencias, esta unidad es establecida por el Yo¹⁷¹ quien se convertiría en una “unidad trascendente de esta infinidad de conciencias”¹⁷². Las acciones, en segundo lugar, también aparecen por medio de la reflexión, ya que estas se caracterizan por ser meditadas previamente por la conciencia para alcanzar alguna finalidad: “por acciones ha de entenderse toda actividad sintética de la persona, es decir, toda disposición de medios en vista de fines”¹⁷³. Así, por ejemplo, la duda cartesiana, el entrenamiento de un futbolista, la indagación científica, el trabajo del artista o la campaña electoral, son acciones que no se limitan únicamente a una conciencia presente, sino que implican otras conciencias pasadas y futuras, como en el caso de los estados, y por ello también necesitan la unidad que puede otorgarle el Yo. Por esta razón, para Sartre, el Yo solo se puede considerar como una unidad ideal de objetos psíquicos, como los estados y las acciones, pero no puede tomárselo como un ser inherente a la conciencia, sea substancialista o trascendental, ya que la ‘autoconciencia primera’ “es un campo trascendental purificado de toda estructura egológica”¹⁷⁴ cuya característica es la de ser translúcida.

De esta manera, hemos finalizado el tercer apartado de nuestro Segundo Capítulo dilucidando qué es el Yo para Sartre, para así poder afirmar contundentemente que en el ámbito de la ‘autoconciencia primera’ este no tiene lugar, al menos desde su concepción moderna. Sin embargo, ¿esa es la única concepción que existe del Yo, o es posible acaso pensar otra forma de postular un

¹⁷¹ La idea de un Yo como fuente de unidad de los estados nos puede llevar a pensar que el Yo es algo distinto a los estados que unifica, lo cual sería incorrecto porque como nos señala Stephen Priest: “al hablar del Yo y sus estados, podemos confundirnos al pensar que el Yo existe además de sus estados, lo cual es falso, y debemos de cuidarnos de hablar sobre los estados del Yo como si fuesen sus propiedades, ya que nos puede llevar al engaño de tomar al Yo como sujeto portador substancial de esos estados lo cual también es falso”. Cf. PRIEST, Stephen. (2000). *The subject in question. Sartre's critique of Husserl in The transcendence of the Ego*. London: Routledge, p.122.

¹⁷² TE, p.47.

¹⁷³ EN, p.198. [Trad. SN, p.237]

¹⁷⁴ TE, p.74.

Yo pero fuera del paradigma moderno? La respuesta a esta interrogante constituye, precisamente, el hilo conductor de nuestro Tercer Capítulo.

CAPÍTULO III

LA AUTOCONCIENCIA: *IPSEIDAD*

En el Sí mismo reside y se realiza, si es posible, la identidad de lo afectante con lo afectado. La identidad de lo afectante con lo afectado reside y se realiza, encuentra su posibilidad no teórica sino real, la efectividad de su efectuación fenomenológica, en la afectividad. La afectividad es lo que pone todas las cosas en relación consigo y las pone así a cualesquiera otras, en la suficiencia absoluta de su interioridad radical. La afectividad es la esencia de la ipseidad.

Michel HENRY.

3.1. La *ipseidad* como experiencia subjetiva.

“Lo que puede llamarse propiamente *subjetividad* es la conciencia (de) conciencia”¹⁷⁵. Esta declaración de Sartre podría causar extrañeza luego de haber mostrado que la conciencia, como autoconciencia, carece de un sujeto, entendido este como Yo; sin embargo, lo que trataremos de dilucidar en este apartado, a partir de los trabajos de Sartre, es la posibilidad de seguir hablando de un yo pero descomprometido del paradigma egológico moderno, es decir, de un yo que está lejos de entenderse desde la idea de substancialidad o trascendentalidad que la filosofía moderna le adjudicó. Para ello nos es necesario confrontar inevitablemente la teoría no egológica de Sartre defendida, sobre todo, en *La trascendencia del ego*, teoría que suele ser la más común y resaltante dentro de las interpretaciones que se hacen de su fenomenología, con la teoría de un yo básico o mínimo, que se desprendería también de Sartre a partir de la idea de *ipseidad* –esta es nuestra tesis– y que formaría parte de toda experiencia, teoría que pretendemos defender a

¹⁷⁵ EN, p.28. [Trad. SN, p.31].

continuación y que no solo renovarían la noción de la autoconciencia sartreana, sino que también mostrarían otra forma de entender la idea del yo en la filosofía.

Sartre, en *La trascendencia del ego*, como ya lo hemos señalado en nuestro Segundo Capítulo, rechaza la existencia de un Yo en nuestra autoconciencia primera. Este rechazo, a nuestro modo de ver, es justificado y coherente siempre en cuando entendamos al Yo desde el paradigma moderno, esto es: un Yo descomprometido de su propia experiencia. Pero esta noción a la que se enfrenta Sartre, y con él muchos filósofos, si bien es cierto es la que ha tenido mayor preponderancia en la historia de la filosofía, no es la única, ya que existen diversas formas de entender al yo¹⁷⁶, por ejemplo, podemos entenderlo, según la clasificación de Strawson, como un “yo cognitivo, yo conceptual, yo contextualizado, yo central, yo dialógico, yo ecológico, yo corpóreo, yo emergente, yo empírico, yo existencial, yo extendido, yo ficcional, yo pleno, yo interpersonal, yo material, yo narrativo, yo filosófico, yo físico, yo privado, yo representativo, yo esencial, yo semiótico, yo social, yo transparente y yo verbal”¹⁷⁷. Es por ello que debemos decir, de entrada, que el rechazo de Sartre al Yo, es solo el rechazo a una idea de Yo que se limita exclusivamente a una noción determinada: “el problema con la argumentación de Sartre es, por consiguiente, que él opera con un concepto demasiado estrecho del *ego*”¹⁷⁸. Sin embargo, debemos decir, también, que Sartre al parecer se dio cuenta de ello, de ahí que abandonará, a nuestro modo de ver, su teoría no ecológica de la

¹⁷⁶ Dan Zahavi nos manifiesta que la idea del Yo en sí misma es ya diversa, ya que en filosofía y, también, en las ciencias cognitivas, no hay un consenso respecto a dicha idea: “un primer paso es reconocer que no hay un consenso filosófico generalizado sobre lo que significa exactamente un yo. El concepto aparece caracterizado en una variedad de formas en la literatura sobre el tema”. Cf. ZAHAVI, Dan y SHAUN Gallagher. (2012). *The phenomenological mind*. London & New York: Routledge, p.219.

¹⁷⁷ STRAWSON, Galen. (1999). “The self and the SESMET”, en: *Journal of Consciousness Studies*, vol. VI, n° 4, p.100.

¹⁷⁸ ZAHAVI, Dan. (2000). “Self and Consciousness”, en: *Exploring the self. Philosophical and psychopathological perspectives on self-experience*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, p.64.

autoconciencia y defendiera una idea de Yo distinta a la que criticó en su primer ensayo. Esta idea se fundamentaría en su noción de *ipseidad* que postula en el *Ser y la nada* (1943).

La palabra *ipseidad*, que Sartre utiliza en su obra capital, nos remite a *ipseitas*, una palabra del latín escolástico con la cual se expresaba lo propio o común a cada persona. Es por ello que era casi sinónima de *individualitas*. Más “la fuerza de su traducción aparece si regresamos a la significación etimológica de la palabra *ipseidad* y al *ipse* latino”¹⁷⁹, ya que *ipse* “significa ‘él, y ningún otro’” y “señala una oposición expresa o implícita”¹⁸⁰. Es decir, con la palabra *ipse* se ponía el acento en el carácter de propiedad o mismidad con respecto a lo que es ajeno a uno mismo. *Ipseidad*, en este sentido, es por lo tanto aquello que expresa nuestra autodación experiencial primera frente a lo que no es propiamente mi experiencia. De ahí que con la idea de *ipseidad* Sartre pretenda señalar que existe en nosotros una aprehensión básica de familiaridad de nuestras diferentes experiencias, aprehensión que nos constituye como seres con un sí-mismo inalienable. Es, precisamente, a esta idea de *ipseidad* que podemos denominarla como yo, un yo *mínimo*¹⁸¹ que no es ningún ser apartado de su vida experiencial, sino que es la misma experiencia la cual se nos da en primera persona y de manera distinta a cualquier otro. Este yo mínimo es la propia autoconciencia primera o conciencia prerreflexiva. Pero pasemos, mejor a explicitar con mayor profundidad en qué

¹⁷⁹ ROMANO, Claude. (2017). “L’ipseité. Une essai de reformulation à la lumière de Heidegger et Wittgenstein”, en: *Les Études Philosophiques*, n° 1, p.125

¹⁸⁰ BASSOLS DE CLIMENT, Mariano. (2015). *Sintaxis latina*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, p.145.

¹⁸¹ La idea de “yo mínimo” (*minimal self*) fue propuesta por Shaun Gallagher quien junto a Dan Zahavi han defendido la idea de un yo que posee una realidad experiencial y se identifica con el carácter de primera persona de los fenómenos experienciales. El yo mínimo es una forma primitiva que está ligada a la experiencia prerreflexiva. Este yo, como señala Gallagher, es “algo básico, inmediato y primitivo” y es un yo “no observacional, es decir, que no implica una percepción o acto reflexivo de conciencia”. Cf. GALLAGHER, Shaun. (2000). “Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science”, en: *Trends in Cognitive Science*, vol. IV, n° 1, p.15.

consiste la idea de *ipseidad* y de este modo entender qué nos hace tomarla bajo la idea de un “yo mínimo”.

Para entender la idea de *ipseidad* en la fenomenología sartreana es necesario, en primer lugar, decir que una teoría no egológica, como la defendida en *La trascendencia del ego*, encierra un problema, y es el riesgo de caer en la idea del “anonimato radical”, idea que nos llevaría a pensar a la conciencia como carente de algún tipo de diferenciación respecto de la experiencia ajena al no tener una autodación en primera persona que la individualice y la haga concebirse como sí misma. Este, sin embargo, no es el caso de Sartre, ya que en dicho ensayo él sí nos muestra una conciencia que siendo conciencia (de) sí establece su propia unidad sintética temporal dando lugar a una conciencia individual: “la individualidad de la conciencia proviene evidentemente de la naturaleza de la conciencia. La conciencia no puede ser limitada más que por ella misma. Ella constituye una totalidad sintética e individual enteramente aislada de otras totalidades del mismo tipo”¹⁸². Pero, a pesar de ver en la conciencia un carácter de individualidad que hace posible que se distinga respecto de otras conciencias, Sartre, en este escrito de 1934, se niega a hablar de un Yo. Esto cambiará y, para 1943 Sartre, al volver sobre su idea de la conciencia prerreflexiva, cree necesario pensar a la conciencia bajo la idea de *ipseidad*, que sería una forma, según nuestra tesis, de reconocer que a la conciencia le pertenece cierto tipo de *egoidad*, la cual está lejos de ser pensada desde el paradigma moderno.

La *ipseidad* que Sartre considera inherente a la conciencia debe entenderse desde la idea del sí-mismo. Pero este sí-mismo de ninguna forma alude a una

¹⁸² TE, p.23.

conciencia idéntica a sí misma¹⁸³, ya que esta, siendo autoconsciente, implica un desprendimiento de sí a sí, “una distancia ideal en la inmanencia del sujeto con relación a él mismo; una manera de no ser su propia coincidencia, de hurtarse a la identidad”¹⁸⁴, es decir, implica una relación de “dualidad” entre una conciencia reflejada y conciencia reflejante, aunque como hemos dicho en nuestro Primer Capítulo, esta dualidad no es a la manera reflexiva: “el sí[-mismo] remite precisamente al sujeto. Indica una relación del sujeto consigo mismo y esta relación es precisamente una dualidad, pero una dualidad particular [...]”¹⁸⁵. En este sentido, y para evitar la idea de identidad denominando sí-mismo a la conciencia, es que Sartre utilizará la expresión “presencia a sí” (*présence à soi*) la cual manifiesta que la conciencia está siempre vinculada consigo misma; tiene una experiencia inmediata de sí en primera persona. Por este motivo, la conciencia nunca es un “Sí”¹⁸⁶ a la manera de un Yo substancialista idéntico y permanente, como lo pensó la modernidad; aunque siempre es un “sí”¹⁸⁷, entendido este como una autoremisión, “una perpetua remisión de sí a sí, del reflejo al reflejante, del reflejante al reflejo”¹⁸⁸.

Es esta autoremisión que impide que la conciencia sea una total coincidencia

¹⁸³ Esta idea también la comparte Paul Ricœur quien en el Prólogo de su libro *Sí mismo como otro* nos manifiesta que la idea de *ipseidad* debe entenderse como opuesta a la idea de identidad entendida como *ídem* (lo mismo), ya que la *ipseidad* implica cierto poder “reflexivo” del *cogito* y que está lejos de concebirse como una permanencia idéntica: “la propia identidad, en el sentido de *ídem*, desarrolla una jerarquía de significaciones [...] cuya permanencia en el tiempo constituye el grado más elevado, al que se opone lo diferente, en el sentido de cambiante o variable”. Cf. RICŒUR, Paul. (1990). *Soi-même comme un autre*. París: Éditions du Seuil, p.12-13.

¹⁸⁴ EN, p.113. [Trad. SN, p.133].

¹⁸⁵ EN, p.112. [Trad. *Ibid.*].

¹⁸⁶ Sartre se opone a la idea de entender a la conciencia como una identidad que se expresaría en un “Sí”, ya que para él la conciencia por el solo hecho de ser autoconsciente encierra un *desfasaje*: “no se puede decir que la conciencia (de) sí tenga como característica ser simplemente sí. Hay necesariamente en la conciencia un *desfasaje*”. Cf. CSCS, p.363. Por este motivo, agrega, la conciencia “no puede ser sí misma [en la forma de identidad]. Es para sí misma”. Cf. CSCS, p.364.

¹⁸⁷ Hemos tratado de diferenciar los dos sentidos del pronombre reflexivo “sí”, que Sartre utiliza, apelando a la sugerencia de Jean-Philippe Narboux quien para designar al sí en su sentido de identidad lo emplea en mayúsculas (Sí), y para designarlo en su sentido relacional o autoremisional lo emplea en minúsculas (sí): “uno no confundirá la relación no tética de una conciencia consigo misma que designa el pronombre reflexivo “sí”, que no es una relación intencional [...] con el “Sí” [como identidad]”. Cf. NARBOUX, Jean-Philippe. (2015). “Intentionnalité et négation dans L’Être et le néant”, en: *Sartre. L’Être et le néant. Nouvelles lectures*. París: Les Belles Lettres, p.74.

¹⁸⁸ EN, p.114. [Trad. SN, p.135].

consigo misma y, más bien, hace que su existencia consista en existir a *distancia de sí* bajo la forma de *ipseidad*.

Para Sartre, que la conciencia exista a *distancia de sí* implica que la conciencia no es una relación interna consigo misma, que nos llevaría a caer en el problema del solipsismo que tanto preocupó a Sartre, sino que expresa el hecho de que la conciencia está en primer lugar arrojada, por su propia naturaleza, intencionalmente al mundo y que a partir de allí se autocomprende y se hace sí misma. El mundo es, entonces, aquello que media entre la presencia a sí de la conciencia: “el mundo es lo que separa a la conciencia de sí misma”¹⁸⁹. Por ello, si debemos ver en la *ipseidad* como presencia a sí de la conciencia una *egoidad* básica o yo mínimo debe ser en el sentido en el que Heidegger nos habla de un yo que se codevela fundamentalmente a partir nuestros comportamientos hacia el mundo¹⁹⁰. Este yo mínimo, que es nuestra experiencia básica, no está allí antes de nuestros actos, ya que solo se automanifiesta desde estos. De esta manera, la *ipseidad* como yo mínimo es una relación primera de la conciencia consigo misma que pasa por una relación cooriginaria con el mundo: “sin mundo no hay *ipseidad* [...]; sin la *ipseidad* [...], no hay mundo”¹⁹¹. Por ejemplo, puedo *recordar* el viaje de excursión al campo del verano pasado, puedo *oler* las flores que han crecido en mi jardín esta primavera, puedo *ver* una película de Hitchcock, puedo *sentir* la textura de esta tela que compré en París; en todas estas experiencias, tanto el recordar, oler, ver o sentir se me dan como experiencias inmediatas en primera persona a las

¹⁸⁹ EN, p.234. [Trad. SN, p.283].

¹⁹⁰ Respecto a este codevelamiento del Yo Heidegger nos dice: “El yo que es el *Dasein*, está ahí, a la vez, de algún modo, en todos los comportamientos intencionales. A la intencionalidad pertenece, no solo un ‘dirigirse a’ y no solo un comprender el ser del ente hacia el cual se dirige, sino, también, un co-develamiento del yo que se comporta”. Cf. LPFF, p.200; También: “el *Dasein* no necesita retrotraerse hacia sí mismo como si, por así decirlo, estuviera dándole la espalda, al mantenerse primeramente como fascinado delante de las cosas. Al contrario, el *Dasein* no se encuentra más que en las cosas mismas y, a decir verdad, en aquellas que cotidianamente le rodean”. Cf. LPFF, p.201.

¹⁹¹ EN, p.141. [Trad. SN, p.167].

que puedo llamar, sin temor a equivocarme, como *mías*. Sin embargo, todas ellas solo son posibles sobre la base de un apuntar primariamente hacia aquello que está allende mi conciencia, el mundo. Así, la *ipseidad* se nos presenta como la apropiación experiencial de nuestros actos mundanos y, por esta razón, el mundo mismo adquiere un carácter de ‘miidad’ (*moiïté*): “esta ‘miidad’ del mundo es una estructura fugitiva y siempre presente vivida por mí”¹⁹².

A partir de lo manifestado hasta aquí podemos decir que la *ipseidad*, entendida como yo mínimo, es nuestra propia experiencia vivida de manera autoconsciente. De ahí que este yo mínimo sea la base fundamental de nuestra vida, sin él viviríamos en un profundo anonimato y desconocimiento de nuestros actos. Además, como lo hemos señalado, este yo mínimo no es un yo aislado o incrustado en el interior de la conciencia, sino, es un yo abierto hacia el mundo y a partir de esta apertura se devela. Para comprender mejor cómo se da este yo mínimo pongamos el ejemplo del sufrimiento en primera persona, donde se daría una autodación experiencial, y veamos de qué manera podemos diferenciarlo del sufrimiento en tercera persona, donde la experiencia deja de ser autodada y es objetivada. Supongamos que ha muerto Pedro, un amigo entrañable, en su funeral nos encontramos con varias personas que comparten nuestro sufrimiento. Pero entre el sufrimiento de ellos y el mío hay una gran diferencia, más allá del nombre común que podamos asignarle. El sufrimiento de ellos, es un sufrimiento del que puedo dar noticia como cualquier objeto del mundo. Este tipo de sufrimiento “se nos ofrece como un todo compacto y objetivo, que no esperaba nuestra llegada para ser, y que rebalsa nuestra conciencia que de él tenemos; está ahí, en medio del mundo,

¹⁹² EN, p.141. [Trad. SN, p.167].

impenetrable y denso, como este árbol o esa piedra”¹⁹³. El sufrimiento de ellos simplemente es, como el sufrimiento que puedo observar en el rostro de una estatua. *Mi* sufrimiento, en cambio, es vivido, *me* compete. *Mi* sufrimiento no está acabado, como el sufrimiento ajeno, “no puedo ser sorprendido por él, pues solo es en la exacta medida en que ya lo siento. Su translucidez le quita toda profundidad. No puedo observarlo, como observo el de la estatua, puesto que yo lo hago y sé de él”¹⁹⁴. *Mi* sufrimiento *no* es, lo vivo como *yo* sufriente, y esta vivencia me individualiza ante el sufrimiento de los otros, no porque sea de mayor o menor intensidad, sino porque se me da de manera diferente a mí que a nadie más. De esta forma, el yo mínimo está presente en este sufrimiento en primera persona porque él “captura el sentimiento de interioridad fenomenal que es tal vez el aspecto central de la individualidad -el sentimiento de que yo, y sólo yo, tengo este particular modo de acceso de primera mano a lo que sucede en mi mente en este preciso momento”¹⁹⁵.

Ahora bien, una vez dilucidado en qué sentido podemos considerar a la *ipseidad* como un yo mínimo, entonces y, a consecuencia de ello, ya podemos encontrar razonable el hablar de una *subjetividad* que se desprende inevitablemente de esta *egoidad* básica de la conciencia¹⁹⁶. Esta *subjetividad*, alude a la autodonación fundamental que tiene la conciencia respecto de sí y más que expresar algo estático en ella, a la manera de un *subjetum*, expresa movimiento y

¹⁹³ EN, p.128. [Trad. SN, p.151].

¹⁹⁴ EN, *Ibíd.* [Trad. SN, p.152].

¹⁹⁵ KRUEGER, Joel. (2011). “The who and the how of experience”, en: *Self, no self? Perspectives from analytical, phenomenological, and Indian traditions*. Oxford: Oxford University Press p.28.

¹⁹⁶ Esta idea también es aceptada en el ámbito de la neurociencia. Por ejemplo Antonio Damasio nos ha mostrado en su interesante trabajo titulado *El error de Descartes* que la conciencia no es una conciencia que se ignora a sí misma, sino que tiene dentro de su misma estructura un yo neural y de él surge la subjetividad. Es decir, sin yo neural esta no existiría: “el yo y la subjetividad que se engendra de él son necesarios para la conciencia en general”. Cf. DAMASIO, Antonio. (2016). *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*; traducción de Joadoméne Ros. Barcelona: Destino, p.320.

dinamicidad. De ahí que Husserl denomine al flujo de la conciencia prerreflexiva como “subjetividad absoluta”¹⁹⁷, subjetividad que, tanto para él como para la fenomenología en general, se distingue de la idea de sujeto, al menos en su sentido moderno. Sartre, como fenomenólogo, no fue ajeno a esta distinción y considera que la subjetividad debe ser comprendida como un movimiento de interiorización de nuestra experiencia y no simplemente como la relación de un sujeto substancialista consigo mismo¹⁹⁸. En este sentido, si la subjetividad hace referencia a nuestra autoentrega experiencial básica, podemos decir, siguiendo a Zahavi, que cada uno de nosotros, como seres conscientes, puede ser denominado, más que “sujeto de experiencia”, “subjetividad de experiencia”, ya que “mientras que la primera frase puede sugerir que el Yo es algo que existe aparte de o por encima de la experiencia, y por esta razón algo que podría encontrarse al separarse de la experiencia e incluso algo que la experiencia podría carecer ocasionalmente, la segunda frase excluye estos tipos de malentendidos”¹⁹⁹. Es por ello que podemos designar a la *ipseidad* como *experiencia subjetiva* sin temor a caer en lo que hemos denominado “el problema del sujeto”. La subjetividad no es, entonces, como se la concibió en la modernidad, la esencia de un sujeto condenado a la inmutabilidad de la permanencia²⁰⁰, al contrario, es la acción propia de la conciencia como *ipseidad* o yo mínimo.

¹⁹⁷ LCIT, p.95.

¹⁹⁸ SARTRE, Jean-Paul. (2014). “Marxismo y subjetividad. La conferencia de Roma, 1961”, en: *New Left Review*, n° 88, p.94.

¹⁹⁹ ZAHAVI, Dan. (2000). “Self and Consciousness”, en: *Exploring the self. Philosophical and psychopathological perspectives on self-experience*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, p.61.

²⁰⁰ Michel Henry sostiene que la subjetividad no debe considerarse como la *esencia* de la conciencia, ya que ello nos retrotraería a la concepción moderna del *cogito*, sino, más bien, debe entenderse por la *autoafección* que es la propia vida de la conciencia: “La subjetividad no es la esencia: es una vida particular y, como tal, profundamente real. La identificación injustificada con la esencia no puede sino irrealizar tal vida o, mejor dicho, destruirla”. Cf. HENRY, Michel. (2003). *L'essence de la manifestation*. París: PUF, pp.29-30.

De esta manera, en este apartado, hemos defendido y justificado la idea de un yo mínimo a partir de la idea de *ipseidad* que Sartre propone como característica esencial de toda conciencia. Este yo mínimo, como lo hemos señalado, sería una noción minimalista que alude a la primera donación experiencial que la conciencia tiene de sí porque “una experiencia no existe simplemente; existe para sí misma, es decir, se da para sí misma, y esta entrega de sí misma no es simplemente una cualidad añadida a la experiencia, un simple barniz, sino que constituye más bien el modo mismo de ser de la experiencia”²⁰¹. Sin embargo, nuestra posición sobre el yo mínimo no niega que podamos hablar de otros modos de conciencia más articulados que tomen en cuenta las relaciones intersubjetivas o el ámbito social. Lo que sí negamos es que todos estos modos se den sin fundamentarse en una *egoidad* básica que, además de tener una prioridad fenomenológica, sería responsable de otorgar subjetividad a la conciencia, subjetividad entendida como el propio movimiento de la conciencia por aprehenderse desde una automanifestación primera y no, como Deleuze manifiesta, “como un movimiento de desarrollarse a sí misma o de llegar hacer otro”²⁰² por la reflexión. De esta *egoidad sui generis* Sartre se percató y la denominó *ipseidad* la cual no se da en una conciencia desnuda que sobrevuela el mundo, sino en una conciencia anclada al mundo a partir de su cuerpo o, en otras palabras, en una conciencia corporizada, como lo veremos en nuestro siguiente apartado.

3.2. La *ipseidad* como experiencia corporizada.

En nuestro capítulo precedente la *ipseidad* fue entendida como experiencia subjetiva, *ipseidad* cuyo desarrollo hasta este punto nos podría dar la idea de una

²⁰¹ ZAHAVI, Dan. (2005). *Subjectivity and Selfhood: Investigating the first-person perspective*. Cambridge, MA: MIT Press, p.12

²⁰² DELEUZE, Gilles. (1993). *Empirisme y subjectivité*. París: PUF, p.90.

experiencia casi abstracta y descomprometida del mundo que afirmaría de una forma u otra la escisión cartesiana entre la *res cogitans* y la *res extensa*. Por este motivo, queremos mostrar en este apartado que, para Sartre, la conciencia y el mundo no son dos sustancias distintas alejadas una de la otra, al contrario, son desde un comienzo *relación*: “no hay, por una parte, una conciencia y, por otra parte, un mundo, como dos todos cerrados cuyo modo de comunicación habrá que indagar después. Sino que la conciencia es por sí misma relación con el mundo”²⁰³. Pero ¿a partir de qué se da esta relación? Sartre responderá: *a partir del cuerpo*. Solo así es posible hablar de una conciencia-en-el-mundo que existe como una autoconciencia encarnada en un cuerpo.

Hablar de una autoconciencia encarnada en un cuerpo o una autoconciencia corporizada es hablar sobre el papel del cuerpo en relación a la conciencia. Este papel Sartre no lo pensó lo suficiente en su primer ensayo fenomenológico, *La trascendencia del ego*, ya que solo habla del cuerpo en algunas contadas líneas para indicarnos que la idea de un Yo puede ser representada por el cuerpo, es decir, el cuerpo sería la representación de nuestra propia individualidad concreta: “el cuerpo sirve de símbolo visible y tangible para el Yo”²⁰⁴. Esta despreocupación de Sartre por la tematización del cuerpo en el estudio de la conciencia acabará con la publicación de *Bosquejo de una teoría de las emociones* (1939)²⁰⁵ en donde el cuerpo es puesto como medio fundamental para las conductas emotivas, sin él la conciencia no experimentaría ni viviría ninguna emoción: “la emoción no es simplemente interpretada, no es un comportamiento puro; es el comportamiento de

²⁰³ EN, p.345. [Trad. SN, p.424].

²⁰⁴ TE, p.72.

²⁰⁵ SARTRE, Jean-Paul. (2011). *Esquisse d'une théorie des émotions*. París: Hermann; en adelante *Esquisse*. [Trad. de Mónica Acheroff: (2012). *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Madrid: Alianza Editorial; en adelante *Bosquejo*].

un cuerpo que se halla en un determinado estado. [...] La emoción aparece en un cuerpo trastornado que desempeña una determinada conducta”²⁰⁶. Además en este escrito Sartre nos hablará de una distinción en la forma de concebir al cuerpo que será luego una distinción decisiva e importante dentro de su fenomenología, ya que a partir de esta podemos ver al cuerpo: o bien como cuerpo vivido y experimentado en primera persona, o bien como cuerpo-objeto experimentado en tercera persona: “para comprender claramente el proceso emocional a partir de la conciencia es preciso recordar el doble carácter del cuerpo, que es por una parte *objeto en el mundo* y por otra lo *vivido inmediato de la conciencia*”²⁰⁷.

Luego de este escrito sobre las emociones, en donde el cuerpo ocupa un lugar importante, Sartre tomará verdadera conciencia sobre la necesidad de una dilucidación radical y profunda sobre el cuerpo. Es a partir de esta toma de conciencia que debe entenderse el análisis sobre la corporalidad realizado en *El ser y la nada*, este análisis es, como se ha dicho, “denso, difícil, confuso, a veces brillante; pero, también es una meditación filosófica pionera y radical sobre la corporalidad”²⁰⁸. Lo que añade más reconocimiento a este análisis realizado por Sartre es que él pudo llegar a ideas sobre el cuerpo que hoy en día son temas comunes tanto en neurociencia, psicología, filosofía de la mente y fenomenología sin disponer de muchas fuentes respecto al tema, salvo algunos escritos de Gabriel Marcel (1889-1973) o de Maine de Biran (1766-1824) dedicados al cuerpo, y, menos aún, de fuentes fenomenológicas como los propios escritos de Husserl a los cuales sí pudo acceder Merleau-Ponty²⁰⁹.

²⁰⁶ *Esquisse*, p.97-98. [Trad. *Bosquejo*, p.82].

²⁰⁷ *Esquisse*, p.98. [Trad. *Ibíd.*]. Las cursivas son nuestras.

²⁰⁸ MORAN, Dermot. (2010). “Husserl, Sartre and Merleau-Ponty on embodiment, touch and the ‘double sensation’”, en: *Sartre on the body*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, p.41.

²⁰⁹ *Ibíd.*, p.42.

En *El ser y la nada* y, específicamente, en el apartado dedicado al cuerpo, Sartre se plantea en qué medida mi *ipseidad*, es decir, mi autoconciencia primera necesita del cuerpo para poder realizarse como conciencia (de) de sí. Para ello, desarrolla un análisis fenomenológico del cuerpo y de la corporalidad, análisis que creemos trata de enfrentar lo que él mismo ha denominado “el problema del cuerpo y de sus relaciones con la conciencia” o, lo que es lo mismo, “el problema mente-cuerpo”. Este análisis comienza llamando la atención sobre el dualismo surgido en la modernidad entre el cuerpo y la conciencia, en donde apelando a la intuición, que es la que nos otorga una evidencia inmediata, se escinden dos tipos de sustancias que luego será imposible de reconciliarlas a no ser recurriendo a un principio mediador como Dios. En este dualismo moderno el cuerpo es visto como “una cosa dotada de sus leyes propias y capaz de ser definido desde afuera”²¹⁰ a través de una experiencia externa en tercera persona. El cuerpo, así entendido, carece de interioridad al no tener ninguna relación con la conciencia, que es interioridad absoluta, y por esta razón solo es considerado como “un objeto viviente constituido por un sistema nervioso, un cerebro, glándulas, órganos digestivos, respiratorios y circulatorios, cuya materia es analizable químicamente en átomos de hidrógeno, carbono, ázoe, fósforo, etc.”²¹¹. En otras palabras, el cuerpo del que nos ha hablado la modernidad, ya sea desde la filosofía o la ciencia, es el cuerpo comprendido desde un punto de vista ajeno al nuestro; no es el cuerpo que vivimos y experimentamos en cada acto de nuestra vida cotidiana, sino, como ha dicho Sartre, es el “cuerpo-cadáver” que se ha experimentado en una mesa de disección o se ha leído en tratados de fisiología. Este “cuerpo-cadáver” tiene la misma dignidad de la que tiene cualquier cosa del mundo, por esta razón Sartre manifiesta que se lo debe

²¹⁰ *EN*, p.342. [Trad. *SN*, p.420].

²¹¹ *Ibíd.* [Trad. *Ibíd.*]

entender como un “ser en medio del mundo”, como “un objeto enteramente constituido, como un *esto* entre otros *estos*”²¹². De ahí que si deseáramos unir este “cuerpo-cadáver” a la conciencia, caeríamos en un sinnúmero de dificultades, ya que desde un comienzo hemos partido de lo que se ha considerado “el error de Descartes”:

Este es el error de Descartes: la separación abismal entre el cuerpo y la mente, entre el material del que está hecho el cuerpo, medible, dimensionado, operado mecánicamente, infinitamente divisible, por un lado, y la esencia de la mente, que no se puede medir, que no tiene dimensiones, es asimétrica, no divisible [...]. Más específicamente: que las operaciones más refinadas de la mente están separadas de la estructura y funcionamiento de un organismo biológico²¹³.

Sartre, consciente de la imposibilidad de unir a nuestra conciencia un “cuerpo-cadáver”, que de por sí es ajeno a nosotros, y que, en caso podamos unirlo, no sería nada más que algo exterior ligado por una relación de propiedad como cuando se dice que “la conciencia tiene un cuerpo”, creyó necesario, como él manifiesta, “escoger el orden de nuestros conocimientos” y no empezar por tomar al cuerpo desde la perspectiva en tercera persona, como hizo la modernidad, sino desde la perspectiva de cómo el cuerpo es *para mí*, de cómo el cuerpo se me da en primera persona, ya que desde esta perspectiva el cuerpo *no es mío*, muy al contrario, *soy* mi cuerpo, y soy mi cuerpo como “ser en el mundo” (*être dans le monde*)²¹⁴.

²¹² EN, p.343. [Trad. SN, p.421].

²¹³ DAMASIO, Antonio. (2016). *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*; traducción de Joadoméne Ros. Barcelona: Destino, p.334.

²¹⁴ Walter Biemel manifiesta que a pesar de la influencia de Heidegger en Sartre respecto al análisis de la mundaneidad (*Weltlichkeit*), este último enriquece aún más este análisis poniendo al cuerpo como eje central de la mundanización llevada a cabo por el *Dasein*, ya que sin el cuerpo no sería posible ningún tipo de trato entre este y el mundo: “En general Sartre toma los resultados de esta investigación, [el de la mundaneidad], pero quiere mostrar que a este ‘configurar-mundo’ pertenece un ente mundano. Y este ente es para Sartre el cuerpo. Si lo que le interesaba a Heidegger era desvelar la estructura de las relaciones que hacen posible para nosotros algo así como la

Al cuerpo, como cuerpo experimentado en primera persona, Sartre lo denomina “cuerpo existido” (*corps existé*) o “cuerpo vivido” (*corps vécu*), el cual expresa la automanifestación experiencial de la conciencia a partir de su corporalidad²¹⁵. Es decir, la *ipseidad* desde el momento en que es, como hemos dicho en nuestro apartado anterior, cooriginaria con el mundo, se da como experiencia corporizada, ya que sin el cuerpo sería imposible que la conciencia actúe o se comporte en el mundo y desde allí sea consciente (de) sí. Ahora bien, si el mundo no es una totalidad de relaciones indiferenciadas en la que no existe perspectivas ni puntos de vista es porque el mundo se da para una conciencia que está situada en él por su cuerpo y desde su situación orienta el mundo: “el cuerpo no se distingue de la *situación* de la conciencia, puesto que para la conciencia, existir o situarse son una sola y la misma cosa”²¹⁶. Por ello, sería absurdo, como dice Sartre, hablar de un conocimiento puro del mundo como lo hizo el idealismo porque “un conocimiento puro, en efecto, sería un conocimiento sin punto de vista y, por ende, conocimiento de un mundo situado por principio fuera del mundo”²¹⁷. Así, para Sartre, todo conocimiento del mundo se da desde un punto de vista determinado y

comprensión del mundo, lo que Sartre quiere ahora, determinado por su punto de partida filosófico [...], es hacer ver cómo el ‘configurar-mundo’ no es ningún acto teórico, sino un penetrar en el mundo actuando en él”. Por ello, para Sartre, señala Biemel, “ser en el mundo quiere decir que nosotros desplegamos una comprensión del mundo y que conforme a esta comprensión se nos hacen accesibles las cosas que pertenecen al mundo; el estar en el mundo quiere decir que nosotros tenemos un cuerpo que está en medio del mundo y que nos hace posible entrar en relación con las restantes cosas del mundo”. Cf. BIEMEL, Walter. (1966). “Sartre: interpretación del cuerpo”; en: *CONVIVIUM*, n°21, pp.68-69.

²¹⁵ En los trabajos fenomenológicos dedicados al cuerpo se pueden observar varias denominaciones para distinguir a la experiencia del cuerpo en primera persona de la experiencia del cuerpo en tercera persona. Por ejemplo, Husserl distingue entre “*Leib*” y “*Körper*”; Merleau-Ponty entre “*corps propre*” y “*corps objectif*”, respectivamente. Sartre opta por las denominaciones “cuerpo para-sí” (*corps pour-soi*), para referirse al cuerpo tal como lo vivimos, y “cuerpo para-otro” (*corps pour-autrui*), para referirse al cuerpo tal como es visto desde el exterior. Nosotros hemos optado por no usar esas denominaciones, ya que pueden generar malentendidos. En cambio, hemos preferido usar, para ambos casos, otras denominaciones que el mismo Sartre usa y hace más comprensible lo que desea aludir. En este caso hemos usado las denominaciones “cuerpo vivido” (*corps vécu*), para aludir al “cuerpo para-sí”, y “cuerpo-cadáver” (*corps-cadavre*), para aludir al “cuerpo para-otro”.

²¹⁶ EN, p.348. [Trad. SN, p.428].

²¹⁷ EN, p.347. [Trad. SN, p.427].

ese punto de vista es mi cuerpo, mi cuerpo que está dirigido y entregado, a través de mis actos y comportamientos, a las cosas del mundo, pero que está “concentrado en este *punto único* que ellas todas indican”²¹⁸. Husserl llamará a este “punto único” el “punto cero” de mi experiencia que es el “aquí” central de la orientación que despliega mi cuerpo: “el cuerpo tiene [...] el distintivo peculiar de que porta en sí el PUNTO CERO de todas estas orientaciones. [...] Así, todas las cosas del mundo circundante poseen su orientación relativamente al cuerpo, tal como todas las expresiones de orientación llevan consigo esta referencia”²¹⁹. Heidegger, por su parte, y pese a la crítica que se le ha hecho por el olvido del cuerpo en su analítica del *Dasein*, concuerda con Sartre en la idea de que el cuerpo, tal como lo experimentamos en primera persona, es el “punto único” de orientación al que él llama, siguiendo a Husserl, el “aquí” espacial: “‘yo estoy aquí todo el tiempo’ significa, pues: yo permanezco constantemente en un ‘aquí’, pero el ‘aquí’ es en cada caso *este*. [...] El cuerpo participa siempre de este respectivo estar-aquí”²²⁰. De esta manera, desde el momento que surjo en el mundo establezco un punto de vista sobre él, punto de vista que lo soy y lo vivo, en forma de *ipseidad*, por mi cuerpo: “surgir, para mí, es desplegar mis distancias a las cosas y por ese hecho hacer que haya cosas. Pero, por consiguiente, las cosas son precisamente ‘cosas-que-existen-a-distancia-de-mí’. Así, el mundo me devuelve esa relación unívoca que es mi ser y por la cual hago que él se revele”²²¹.

La *ipseidad* es, entonces, para Sartre, la experiencia de mi “cuerpo vivido” el cual se constituye como punto de vista sobre el mundo. Pero este punto de vista

²¹⁸ EN, p.358. [Trad. SN, p.440].

²¹⁹ HUSSERL, Edmund. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*; traducción de Antonio Ziri6n. México D.F.: FCE, p.198; en adelante *Ideas II*.

²²⁰ HEIDEGGER, Martin. (2013). *Seminarios de Zollikon*; traducci6n de ngel Xolocotzi. México D.F.: Herder, p.146.

²²¹ EN, p.347. [Trad. SN, p.426].

solo es indicado por los objetos del mundo más no conocido, es como la visión que no puede verse a sí misma. De ahí que Sartre manifieste que el “cuerpo vivido” “no existe para nosotros sino a título de indicación abstracta: es lo que todas las cosas me indican y lo que por principio no puedo captar, ya que es lo que yo soy. Lo que soy, en efecto, no puede por principio ser objeto para mí en tanto que *lo soy*”²²². En esto radica precisamente la distinción entre el “cuerpo vivido”, experimentado en primera persona, y el “cuerpo-cadáver”, que se experimenta en tercera persona. Mientras el primero solo es punto de vista y se agota en ello, el segundo se me da como objeto de un punto de vista o, en palabras de Husserl, mientras el primero es mi *aquí* como cuerpo fenomenal (*Leib*), el segundo es mi *allí* como cuerpo físico (*Körper*)²²³. Dada esta distinción de las dos experiencias del cuerpo podemos entender el rechazo de Sartre al fenómeno de la “doble sensación” que Husserl analizó en *Ideas II* bajo el ejemplo de la mano tocante-tocada. Este fenómeno se basa en la idea de que nuestro cuerpo nos puede entregar una doble aprehensión: como “cuerpo vivido” –la mano que toca la mesa– y como “cuerpo-objeto” –la mano que es tocada por la otra mano: “en el ámbito táctil tenemos el *objeto externo* que se constituye táctilmente y un segundo *objeto*, cuerpo, que también se constituye táctilmente. [...] Aquí se presenta, pues, aquella aprehensión doble: la misma sensación de tacto aprehendida como nota del objeto ‘externo’ y aprehendida como sensación del *objeto-cuerpo*”²²⁴. Merleau-Ponty, siguiendo el análisis de Husserl, cree ver en dicho fenómeno un tipo de “*cuasi reflexión*”²²⁵ corporal por la cual mi

²²² EN, p.357. [Trad. SN, p.439].

²²³ Husserl desarrolla detenidamente esta distinción del *aquí* y *allí* corporal en *Ideas II*: “yo tengo todas las cosas frente a mí, todas están ‘allí’ –con excepción de una única, precisamente el cuerpo, que siempre está ‘aquí’”. Cf. *Ideas II*, pp.198-199. Y, también, en *Meditaciones Cartesianas*: “mi cuerpo físico orgánico, en cuanto referido a sí mismo, tiene su modo de darse del *aquí* central; todo otro cuerpo físico, lo mismo que el cuerpo físico del otro, tiene el modo del *allí*”. Cf. MC, p.154.

²²⁴ *Ideas II*, p.187.

²²⁵ Bernardo Haour, en su *Introducción a Fenomenología de la Percepción de Maurice Merleau-Ponty*, nos dice acerca de esta “*cuasi reflexión*”: “[El cuerpo propio] también está dotado de una *cuasi*

cuerpo se capta como sintiente descubriendo, de esta forma, que mi cuerpo no es un “cuerpo-objeto”: “el cuerpo se sorprende a sí mismo desde el exterior en acto de ejercer una función de conocimiento, trata de tocarse tocando, bosqueja una ‘especie de reflexión’, y esto bastaría para distinguirlo de los objetos de los cuales ‘sí puedo decir que tocan mi cuerpo’ sin que le sorprendan nunca en su función exploradora”²²⁶. Así, tanto Husserl como Merleau-Ponty creyeron que el fenómeno de la “doble sensación” nos daba la posibilidad de aprehender, al mismo tiempo, a nuestro “cuerpo vivido” como “cuerpo cadáver”. Ello, como ya lo anunciamos, será rechazado por Sartre, ya que, para él, la experiencia de mi “cuerpo vivido” es completamente diferente de la que puedo tener de mi cuerpo como “cuerpo cadáver”, por lo cual jamás podrían darse ambas experiencias a la vez: “tocar y ser tocado, sentir que se toca y sentirme tocado, he aquí dos especies de fenómenos que se intenta en vano reunir con el nombre de ‘doble sensación’. De hecho, son radicalmente distintos, y existen en dos planos comunicables”²²⁷. Por ejemplo, si voy a una cita médica para que revisen mi pierna enferma, la percepción visual o táctil que tiene el médico de mi pierna con la que tengo yo de ella no se distingue en absoluto, ambas percepciones se dan en tercera persona, mi pierna es simplemente “cuerpo-cadáver” ante nuestras miradas o antes nuestras manos, es una cosa entre las cosas y no mi pierna tal como la vivo al caminar, bailar o jugar al fútbol. En este sentido, mientras mi cuerpo sea objeto de un punto de vista que se tome sobre él, mi cuerpo no será “cuerpo vivido”, sino solamente “cuerpo-cadáver”: “en la medida en

reflexión: mi mano derecha *sujeto* que toca una mano izquierda *objeto* siente, por un breve instante, en esta última, algo que es diferente de un objeto y que tiene parentesco con ella. Esta *cuasi reflexión* lo distingue de una cosa (sujeto y objeto se confunden en él)”. Cf. HAOUR, Bernardo. (2010). *Introducción a Fenomenología de la Percepción de Maurice Merleau-Ponty*; traducción de Gianna Toringhi. Lima: Fondo editorial de la UARM, p.91.

²²⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. (2010). *Phénoménologie de la perception*, en: *Maurice Merleau-Ponty. Œuvres*, Paris: Gallimard, p.772; en adelante *PP*. [Trad. de Jem Cabanes: (1985). *Fenomenología de la percepción*. México D.F.: Origen/Planeta, p.111; en adelante *FP*].

²²⁷ *EN*, p.343. [Trad. *SN*, p.422].

que mi cuerpo indica mis posibilidades en el mundo, verlo, tocarlo es transformar esas posibilidades que son *mías* en mortiposibilidades. Tal metamorfosis ha de traer consigo una ceguera total en cuanto a lo que es el cuerpo como *posibilidad viviente* [...]”²²⁸.

De lo acabado de mencionar sobre la crítica al fenómeno de la “doble sensación” podemos decir que si el “cuerpo vivido”, para Sartre, es punto de vista que no puede ser, simultáneamente, objeto de punto de vista alguno es porque el “cuerpo vivido” se experimenta prerreflexivamente, es decir, no tenemos conciencia *de* nuestro cuerpo en el momento que estamos sumergidos en nuestro trato con el mundo. De esta forma el “cuerpo vivido”, como manifiesta Sartre, forma parte de la estructura de la *ipseidad* o autoconciencia primera: “mi cuerpo es una estructura consciente de mi conciencia. [...] El cuerpo pertenece, pues, a la estructura de la conciencia no-tética (de) sí”²²⁹. Esto implica que la autoconciencia primera al actuar en el mundo y autocomprenderse a partir de su actuar lo hace corporalmente, pero en este movimiento de autocomprensión el cuerpo es siempre sobrepasado, es trascendido (*dépassé*), nunca objeto de reflexión: “la conciencia no-posicional es conciencia (del) cuerpo como aquello que ella sobrepasa y nihiliza haciéndose conciencia [...] El cuerpo es aquello *de que se hace caso omiso*, lo *que se calla*, y es, sin embargo, aquello que ella es [...]”²³⁰. Así, el cuerpo tal como lo vivo desde mi *ipseidad* solo remite al mundo y no a sí mismo, él está desplegado en mi entorno, entorno que, a su vez, remite a mi cuerpo como *centro inefable* que soy sin conocerlo. Por esta razón, Sartre compara la experiencia de nuestro “cuerpo vivido” con la experiencia de nuestros sentidos, ya que estos nos dan un conocimiento del

²²⁸ *Ibíd.* [Trad. *Ibíd.*].

²²⁹ *EN*, p.369. [Trad. *SN*, p.455].

²³⁰ *Ibíd.* [Trad. *Ibíd.*].

mundo a través de sus actividades sensoriales, pero nos es imposible conocer dichas actividades: “el sentido, en tanto es que es para mí, es algo incaptable, [...] si adopto sobre mi conciencia un punto de vista reflexivo, encontraré mi conciencia *de* tal o cual cosa-en-el-mundo, no de una actividad develadora o constructora. Y sin embargo, el sentido está ahí: *hay* vista, tacto, oído”²³¹. Para ver más de cerca esta comparación entre la experiencia de nuestro “cuerpo vivido” con la experiencia de nuestros sentidos pasemos a analizar un caso que Sartre expone magistralmente: “el dolor de ojos”.

Mientras leo un libro de filosofía, cuya lectura me es urgente para poder elaborar un ensayo sobre dicho libro, me duelen los ojos. ¿Qué expresa este ‘dolor de ojos’? ¿Cómo se da desde mi *ipseidad* o autoconciencia primera? Por una parte, mientras leo mi conciencia está dirigida al libro, a los enunciados, significaciones, ejemplos, pero no tengo una conciencia reflexiva como ‘yo-leyendo-este-libro’. Todo se da en un ámbito prerreflexivo. Por otra parte, en este ámbito mis ojos no están tematizados solo son puntos de vista para mi experiencia de leer: “el cuerpo no es en absoluto captado por sí mismo; es punto de vista y punto de partida”²³². Las palabras, que son objetos del punto de vista que despliegan mis ojos, se deslizan abriendo constantemente un horizonte del cual surgen otras palabras con otras significaciones. De esta manera, transcurre mi lectura al pasar por cada palabra, frase, párrafo, página apuntando siempre hacia el libro como totalidad: “en todo ello, el cuerpo no es dado sino *implícitamente*: el movimiento de mis ojos no aparece sino a la mirada del observador. *Para mí*, no capto téticamente sino ese surgimiento fijo de las palabras unas a otras”²³³. De pronto, mientras leo, las palabras ya no se *me*

²³¹ EN, p.355. [Trad. SN, p.437].

²³² EN, p.371. [Trad. SN, p.458].

²³³ *Ibíd.* [Trad. *Ibíd.*].

aparecen como hace instantes, las veo borrosas y temblorosas, *me* cuesta leerlas, y las frases que forman unas con otras, por más que las lea varias veces, no las comprendo, *me* es trabajoso llegar a su sentido. Mi dolor de ojos, entonces, es indicado por mi lectura defectuosa, pero este dolor no se encuentra ni en las palabras (mundo) ni en mis ojos (“cuerpo-cadáver”), sino en la vivencia de mi lectura (“cuerpo vivido”—mundo). Mi dolor de ojos es ‘dolor-visión’ porque “no se distingue de mi manera de captar las palabras trascendentes”²³⁴. Por ello, como dice Sartre, tampoco estaría bien nombrarlo como ‘dolor de ojos’, ya que en nuestra experiencia del “cuerpo vivido” no existe ninguna conciencia reflexiva que tematice propiamente este ‘dolor de ojos’, solamente se lo vive, *no se lo conoce*.

Así, la *ipseidad* se nos presenta como nuestra subjetividad corporizada desde la cual estamos en el mundo. De ahí que el análisis del “cuerpo vivido”, realizado por Sartre, contribuye a defender la idea de una *egoidad* básica que *es* y *vive* su propio cuerpo o, en otras palabras, contribuye a defender la idea de un “sujeto corporal”²³⁵ que iría en la misma línea del pensamiento de Merleau-Ponty: “si, reflexionando sobre la esencia de la subjetividad, la encuentro vinculada a la del cuerpo y a la el mundo, es porque mi existencia como subjetividad no forma más que una sola cosa con mi existencia como cuerpo y con la existencia del mundo”²³⁶. Este “sujeto corporal” es el centro de mi experiencia del cual no puedo apartarme ni renunciar porque *lo soy*. No ceso de ser “cuerpo vivido”. Incluso, Sartre nos habla de una

²³⁴ EN, 372. [Trad. *Ibíd.*].

²³⁵ La idea de hablar de un “sujeto corporal” es sugerida por Phyllis Sutton Morris, quien manifiesta que Sartre ha acertado en tomar al “cuerpo vivido” como expresión de nuestra subjetividad o “yo”: “En primer lugar, el cuerpo consciente puede cumplir todos los roles tradicionales del sujeto inmaterial, es innecesario multiplicar entidades al postular la existencia de un yo inmaterial además del sujeto corporal. Así, Sartre ha demostrado que el cuerpo consciente puede proporcionar un centro de acción existente y pensante; puede proporcionar unidad espacial y cronológica, etc. No se necesita *ego* trascendental. En segundo lugar, es lógicamente inconcebible que el sujeto corporal pueda existir aparte de sí mismo”. Cf. MORRIS, Phyllis. (1976). *Sartre's concept of a person. An analytic approach*. Amherst : University of Massachusetts, p.52.

²³⁶ PP, p.1111. [Trad. FP, p.417].

afectividad cenestésica que nos revela esta necesidad ser mi cuerpo: la “náusea”. La “náusea” (*nausée*) es “la captación perpetua por mi *para-sí* (*ipseidad*) de un gusto *insulso* y sin distancia que me acompaña hasta en mis esfuerzos de librarme de él [...]; [la náusea] revela perpetuamente mi cuerpo a mi conciencia”²³⁷. Sin embargo, a pesar de ser mi *ipseidad*, como “sujeto corporal” o subjetividad corporizada, centro de mi experiencia, de ninguna manera esto nos llevaría a negar nuestra relación con el otro. Es más, hablar de *ipseidad* es aludir ya a un otro que no soy yo. ¿Cómo experimento esta alteridad? ¿Cómo mi *ipseidad* se relaciona con un otro distinto y ajeno a ella? Estas cuestiones serán abordadas en nuestro siguiente y último apartado.

3.3. La *ipseidad* como experiencia intersubjetiva.

En este último apartado de nuestra Tercer Capítulo abordaremos en qué medida nuestra autoconciencia primera o *ipseidad* nos entrega la posibilidad de la experiencia de un otro, o en otras palabras, en qué medida podemos abordar “el problema de otras mentes” desde nuestra autodación experiencial. Ello es importante, sobre todo para evitar que la propuesta defendida en este trabajo se tome como una recaída en el solipsismo al no enfrentar o tomar en cuenta a la alteridad. De ahí que se hace necesario dilucidar el lugar del otro en nuestra presente investigación, pero eso sí, siempre desde el marco de lo que hemos designado, siguiendo los análisis de Sartre, como autoconciencia primera o *ipseidad*. Además al hacerlo pretendemos defender y dar mayor fundamento a la existencia de esta autoentrega fenomenal básica que no solo se me da corporizada, como lo hemos mostrado en el apartado anterior, sino que es capaz de abrirme hacia una experiencia intersubjetiva. ¿De qué forma es posible esto? Lo analizaremos a continuación

²³⁷ EN, p.378. [Trad. SN, pp.466-467].

Sartre desde sus primeros escritos fenomenológicos trató de enfrentar el problema del solipsismo el cual se da como “la consecuencia, aparentemente irremediable, de una filosofía que reduce todo ser al *para mí* en que se constituye como objeto, mientras que a propósito del *alter-ego*, este no puede ser más un ser que no es más que *para mí*, en cuanto objeto constituido en mi experiencia”²³⁸. Así, uno de los intentos de hacer frente a este problema fue el de postular una conciencia translúcida (sin una presencia egológica). Con ello, Sartre pensaba que eliminando al Yo de la conciencia y tomándolo, más bien, como un ser trascendente eliminaba cualquier posibilidad de solipsismo: “esta concepción del *Ego*, [como ser trascendente], nos parece la única refutación posible del solipsismo”²³⁹. Sin embargo, más tarde, en *El ser y la nada*, considera a este primer intento como insuficiente, ya que Sartre reconoce que la única manera de hacer frente al solipsismo es afirmando la existencia del prójimo:

Me había parecido antes poder evitar el solipsismo negando a Husserl la existencia de su *Ego* trascendental. Suponía entonces que ya no quedaba nada en mi conciencia que fuera privilegiado con respecto al prójimo, ya que la había vaciado de su sujeto. Pero en realidad, su abandono no hace avanzar ni un paso la cuestión de la presencia del prójimo.²⁴⁰

Afirmar la existencia del prójimo, para Sartre, no es tomar una postura ni realista ni idealista respecto de esta, ya que, por un lado, el realismo²⁴¹ se limita a sí

²³⁸ ALVES, Pedro. (2012). “Empatía y ser-para-otro. Husserl y Sartre ante el problema de la intersubjetividad”; en: *Investigaciones Fenomenológicas*, n°9, p.12. Las cursivas son nuestras.

²³⁹ *TE*, p.84.

²⁴⁰ *EN*, p.274. [Trad. *SN*, p.331].

²⁴¹ Por *realismo* Sartre alude a las ideas que desarrollaron los conductistas o behavioristas que se limitaron a comprender la mente humana desde la observación del cuerpo entendido este desde el horizonte mecanicista de la modernidad. Así, por ejemplo, nos describe Fernand-Lucien Mueller el conductismo de Watson: “el behaviorismo de Watson representa el intento más audaz de reducir la psicología a una ciencia natural, excluyendo de su campo a la conciencia [...]. No se trata solamente de una orientación metodológica, sino que se trata de un intransigente monismo materialista”. Cf.

mismo a reconocer una relación inmediata con el otro al concebir que lo único accesible de esta existencia ajena es su cuerpo y que nos es imposible una intuición de su conciencia, es decir, el realismo sustenta la presencia del otro en una relación de simple *exterioridad* entre su cuerpo y el mío al estar nuestras conciencias separadas una de la otra por nuestros cuerpos: “el realismo [...] no se ha cuidado de establecer una acción inmediata y recíproca de las sustancias pensantes entre sí. Ellas comunican por intermedio del mundo; entre la conciencia ajena y la mía, mi cuerpo, como cosa del mundo, y el cuerpo del otro son los intermediarios”²⁴². En esta relación de exterioridad el cuerpo del otro es solo un cuerpo tan igual como la piedra o un árbol y que por simple relación analogizante conmigo le doy a ese cuerpo el carácter de ser vivido por una conciencia. Pero, precisamente, por tomar al cuerpo como una cosa entre las cosas, el realismo “ha matado al cuerpo tan exactamente como el escalpelo del fisiólogo que separa un trozo de carne de la totalidad del ser vivo. Lo que está presente a la intuición realista no es *el cuerpo del prójimo*, sino *un cuerpo*”²⁴³. Así, el realismo niega la existencia del prójimo, existencia que deseaba afirmar. Por otro lado, el idealismo²⁴⁴, cae en el mismo error del realismo, pero no por ver al otro desde el cuerpo, sino por tomarlo como “una hipótesis *a priori* que no tiene otra justificación más que la unidad que ella permite

MUELLER, Fernand-Lucien. (2013). *Historia de la psicología. De la antigüedad a nuestros días*; traducción de Francisco Gonzales Aramburú. México D.F.: FCE, p.409. Este enfoque realista aun es defendido por algunos filósofos de la mente denominados materialistas eliminitistas como Paul M. Churchland cuya posición es deshacerse de la idea de conciencia por considerarla parte de las ideas ingenuas y primitivas de la psicología popular y centrarse únicamente en los procesos cerebrales que, según él, originan la mente, es decir, este nuevo realismo ha reemplazado al cuerpo por el cerebro. Cf. CHURCHLAND, Paul. (1999) *Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*; traducción de Margarita N. Mizraji. Barcelona: Gedisa.

²⁴² EN, p.261. [Trad. SN, p.315].

²⁴³ EN, p.262. [Trad. SN, p.316].

²⁴⁴ Por *idealismo* no sabemos con exactitud a qué ideas está aludiendo Sartre, aunque podemos inferir que está asumiendo las consecuencias de la teoría del conocimiento de la crítica kantiana o, quizás, las reflexiones de algunos neokantianos concernientes al tema, ya que son aludidos.

operar [...]”²⁴⁵. Esta unidad sería necesaria para dar sentido a la serie de representaciones que se me dan y que no pertenecen a mi experiencia, como los gestos o conductas, porque apuntan a un sistema total de representaciones ajeno a mí. Sin embargo, el idealismo al concebir a cada unidad representacional como un sistema aislado y autosuficiente se ve imposibilitado de una apertura hacia el otro generando de esta forma una *distancia de exterioridad espacial* entre los distintos sistemas: “el sujeto cognoscente no puede ni limitar a otro sujeto ni hacerse limitar por él. Está aislado por su plenitud positiva y, por consiguiente, entre él y otro sistema igualmente aislado se mantiene una separación *espacial* como el tipo de la exterioridad”²⁴⁶. De ahí que sea necesario un “tercer hombre” para poder hablar de una relación intersubjetiva, sin este “tercer hombre” la existencia del prójimo no podría ser dada. De esta manera, tanto el realismo como el idealismo fracasan en su intento de afirmar la existencia del otro, al menos de una manera directa.

Si tanto el realismo como el idealismo no pueden entregarnos al prójimo directamente y sin intermediarios es debido a que ambos terminan concibiendo nuestra relación con el otro como una *relación de exterioridad*²⁴⁷. Es por ello que Sartre cree preciso analizar los esfuerzos de Hegel, Husserl y Heidegger por meditar nuestra relación con la presencia ajena porque los tres coinciden en que la existencia del otro solo se afirma desde una *relación de interioridad* con él. Por esta razón explicitaremos este análisis con la finalidad de mostrar el marco teórico, con sus aciertos y límites, dejado por los predecesores de Sartre para, desde allí, entender la propuesta de este en torno a la experiencia del otro desde la

²⁴⁵ EN, p.265. [Trad. SN, p.321].

²⁴⁶ EN, pp.269-270. [Trad. SN, p.326].

²⁴⁷ La *relación de exterioridad*, es aquella relación que se da entre seres distintos a la conciencia. Pertenecce exclusivamente a las cosas y se establece por medio de un punto de vista ajeno al de los miembros de la relación. En cambio, la *relación de interioridad* se da en y desde la conciencia, ya que esta es la única que puede establecer una relación a partir de su propio seno, es decir, una relación de ser, ya sea con ella misma (reflexión) o con otra conciencia.

autoconciencia primera o *ipseidad*. En primer lugar, Sartre empieza analizando la propuesta de Husserl e indica que para él el prójimo se nos da como “condición indispensable de la constitución del mundo”²⁴⁸, es decir que para Husserl solo en la medida en que el mundo o, mejor dicho, *mi* mundo se ve afectado por significaciones de sentido distintas de las que le puedo dar es prueba suficiente de que hay un prójimo como centro de esas significaciones: “al mundo de la experiencia pertenecen, además, objetos con predicados espirituales, los cuales, de acuerdo con su origen y su sentido, remiten a sujetos y, en general, a sujetos extraños, y a su intencionalidad activamente constituyente”²⁴⁹. Así, la unidad y riqueza del mundo remite siempre a un prójimo como “el verdadero garante de su objetividad”: “cuando considero, tanto en soledad como en compañía, esta mesa o ese árbol o aquel paño de muro, el prójimo está siempre ahí como un estrato de significaciones constitutivas que pertenecen al objeto mismo que estoy considerando”²⁵⁰. Es en este sentido en que Husserl puede hablar de un mundo intersubjetivo que está ahí no solo para mí, sino, también, para el otro: “el mundo para nosotros, mejor dicho para mí en cuanto *ego*, está constituido como un mundo ‘objetivo’, en el sentido de un mundo que existe para cualquiera y se comprueba tal como es en la comunidad intersubjetiva del conocimiento”²⁵¹. Y, precisamente, por medir al prójimo desde el conocimiento que puedo tener del mundo es que Sartre ve en Husserl una recaída en el idealismo porque el prójimo solo sería “una categoría suplementaria que permitiría constituir el mundo”²⁵², pero que no me sería dado como un otro real, no a través de lo constituido por él, sino como constituyente, quizás sea esta la razón por la que

²⁴⁸ EN, p.272. [Trad. SN, p.329].

²⁴⁹ MC, p.124.

²⁵⁰ EN, p.272. [Trad. SN, p.329].

²⁵¹ HUSSERL, Edmund. (2009). *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*; traducción de Luis Villoro y revisión de Antonio Ziri6n. México D.F.: UNAM, p.303.

²⁵² EN, p.273. [Trad. SN, p.330].

Husserl, consciente de su limitación, manifieste que el otro solo puede ser alcanzado por una “apresentación que da lo que, en el otro, es *inaccesible originaliter*”²⁵³. Seguidamente, dado esta limitación de la propuesta de Husserl, Sartre cree ver una superación con lo planteado por Hegel respecto al otro, ya que, ahora, el otro se me da desde el seno de mi propia conciencia y no desde el conocimiento del mundo, como en Husserl. Entre el otro y yo nos une una relación de ser (ontológica) y no gnoseológica: “la aparición del prójimo no es indispensable ya, en efecto, para la constitución del mundo [...], sino para la existencia misma de mi conciencia como conciencia de sí”²⁵⁴. La conciencia si desea tener conciencia de sí y, a partir de ello, llegar al “reino propio de la verdad”²⁵⁵ debe tener como mediador al otro: “la autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, solo es en cuanto se la reconoce”²⁵⁶. Esto dará paso a lo que desde Hegel se conoce como “la lucha por el reconocimiento” en la cual cada conciencia busca ser *reconocida* por la otra para poder afirmarse a sí misma bajo la identidad del Yo=Yo, como en la figura del señor y el siervo, en donde “el otro no tiene interés para mí sino en la medida en que es otro Yo, un Yo-objeto para Mí; e, inversamente, en la medida en que él refleja mi Yo, es decir, en tanto que yo soy objeto para él”²⁵⁷. El problema con esta tesis hegeliana, como lo indica Sartre, es que la relación ontológica, que Hegel describe desde el punto de vista de la tercera persona representada por el Nosotros (el absoluto)²⁵⁸, entre la conciencia y el otro

²⁵³ MC, p.151.

²⁵⁴ EN, p.274. [Trad. SN, p.332].

²⁵⁵ HEGEL, G.W.F. (2017). *Fenomenología del espíritu*; traducción de Wenceslao Roces-Ricardo Guerra y edición-revisión de Gustavo Leyva. México D. F.: FCE, p.90.

²⁵⁶ *Ibid.*, p.95.

²⁵⁷ EN, p.275. [Trad. SN, p.334].

²⁵⁸ Michael Theunissen, estudiando la crítica de Sartre a Hegel, nos dice lo siguiente: “Hegel desarrolla la dialéctica del señor y el siervo desde afuera, desde el punto de vista de un tercero que no participa en ella, en lugar de situarse a sí mismo en uno de los individuos y así experimentar al otro como otro [...]. Hegel concibe la relación social como una relación epistemológica y de esa manera le traslada a la relación el punto de vista del tercero no participante [...]”. Cf. THEUNISSEN,

“queda siempre formulada en términos de conocimiento”²⁵⁹, conocimiento que jamás nos entregará al otro como otro, sino siempre como objeto. De ahí que Sartre manifieste que “mi relación con el prójimo es, ante todo y fundamentalmente, una relación de ser a ser, no de conocimiento a conocimiento, si ha de poder refutarse el solipsismo”²⁶⁰. Finalmente, y ante el error de Hegel, es Heidegger quien, para Sartre, puso la relación con el otro verdaderamente en el plano del ser al concebir a todo *Dasein* como un *Mit-Sein* (ser-con): “la característica de ser de la ‘realidad-humana’ (*Dasein*) es ser su ser *con* los otros. No se trata de un azar, no soy *primariamente* para que una contingencia me haga después *encontrarme* con el prójimo: se trata de una estructura esencial de mi ser”²⁶¹. Esta estructura indicaría, según Sartre, que el prójimo contribuye a la constitución de mi ser y que lejos de estar conmigo en una relación de reconocimiento o de lucha, está, ahora, bajo una “solidaridad ontológica”. El *Mit-Sein*, también, indicaría mi apertura hacia el mundo que me revela como un ser excéntrico que está unido a un otro igual que yo: “el estar vuelto a otros es sin duda ontológicamente diferente del estar vuelto a las cosas que están-ahí. El ‘otro’ ente tiene, él mismo, el modo de ser del *Dasein*. En el estar con otros y vuelto hacía otros hay, según esto, una relación de ser de *Dasein* a *Dasein*”²⁶². Sin embargo, a pesar de que Sartre encuentra más valorable la tesis de la intersubjetividad de Heidegger frente a la de Husserl y Hegel, él afirmará que postulando al *Mit-Sein* como constituyente del *Dasein* no superamos nuestra propio sí mismo, ya que “mi ser-con captado a partir de ‘mi’ ser no puede considerarse sino como una pura exigencia fundada en mi ser, la cual no constituye ninguna prueba de

Michael. (2013). *El otro. Estudio sobre la ontología social contemporánea*; traducción de Guy Georges Voet Keyser. México D.F.: FCE, p.226

²⁵⁹ EN, p.277. [Trad. SN, p.335].

²⁶⁰ EN, p.283. [Trad. SN, p.343].

²⁶¹ EN, pp.283-284. [Trad. SN, p.344].

²⁶² ST, p.144.

la existencia del prójimo, ningún puente entre mí y el otro”²⁶³. Con el *Mit-Sein* me veo atrapado en mi propio proyecto que va de mí hacía mí mismo y el otro se disuelve en este tránsito con lo cual “el ser-con concebido como estructura de mi ser me aísla tan ciertamente como los argumentos del solipsismo”²⁶⁴. Por esta razón, Heidegger aun asumiendo al *Dasein* como extático lo hace permanecer en soledad en medio de su propio éxtasis. De esta manera, habiendo explicitado, siguiendo el análisis de Sartre, los esfuerzos por afirmar la existencia del otro por parte de Husserl, Hegel y Heidegger, y demostrado los límites de sus tesis, pasemos a desarrollar la propuesta sartreana de la relación intersubjetiva.

Para Sartre, si el prójimo debe revelárseme en su absoluta presencia y no como un simple postulado teórico, debería hacerlo en la realidad cotidiana; pero “¿hay en la realidad cotidiana una relación originaria con el prójimo que pueda ser constantemente encarada [...]?”²⁶⁵ Sí, y esta relación se da por la experiencia de *ser mirado*, la cual será el núcleo central de la relación intersubjetiva sartreana, en dicha relación el otro se nos aparece como sujeto absoluto: “mi conexión fundamental con el prójimo-sujeto a de poder reducirse a mi posibilidad permanente de *ser visto* por el prójimo”²⁶⁶. *Ser mirado* implica, según Sartre, la posibilidad de ser consciente (de) mí mismo como siendo objeto para otro, es decir, al *ser mirado* descubro la presencia del otro a través de mi objetivación. Ello se da en el ámbito de mi autoconciencia primera o *ipseidad* en la cual aparezco como remitido hacía otro, aunque este remitir no objetiva al otro, puesto que si eso pasará este se aniquilaría. El otro aparece, más bien, como aquel que es causa de mi objetivación de la cual soy consciente prerreflexivamente: “esto significa que tengo de pronto conciencia (de) mí en tanto

²⁶³ EN, p.287. [Trad. SN, p.349].

²⁶⁴ EN, p.288. [Trad. SN, p.350].

²⁶⁵ EN, p.293. [Trad. SN, p.356].

²⁶⁶ EN, p.296. [Trad. SN, p.359].

que escapo a mismo; no en tanto que soy el fundamento de mi propio ser sino en tanto que tengo mi fundamento fuera de mí. No soy para mí sino como pura remisión al otro”²⁶⁷. Sartre describe esta objetivación como una *alienación* profunda de mi experiencia en primera persona que se ve, de pronto, convertida en objeto de un punto de vista ajeno que da una cara completamente nueva a mi experiencia. Así, surge en el seno de mi propia mismidad el otro, otro que hace ampliar mi *cogito* en el sentido en que ya no solo tengo conciencia (de) mí mismo, sino que ahora mi *cogito* me da la existencia de otra conciencia que no es la mía: “el *cogito* algo ampliado del que aquí usamos nos revela como un hecho la existencia del prójimo y mi existencia para otro”²⁶⁸. Pero no debemos pensar que este otro se subordina a mi conciencia, sino, al contrario, la aparición del otro me revela como estando ante una subjetividad ajena que *niega*²⁶⁹ mi propia subjetividad, negación que se da a partir de la objetivación que ella hace de mí. *Ser mirado*, para Sartre, es *estar esclavizado* por una conciencia que no es la mía, es estar ante una mirada que me encierra entre sus propios límites: “ser visto me constituye como un ser sin defensa para una libertad que no es la mía. En este sentido podemos considerarnos como “esclavos”, en tanto que nos aparecemos a otro”²⁷⁰.

²⁶⁷ EN, p.300. [Trad. SN, pp.364-365].

²⁶⁸ EN, p.322. [Trad. SN, p.393].

²⁶⁹ La idea de *negación* que Sartre introduce en la relación intersubjetiva tiene la finalidad de establecer una profunda diferencia entre mi subjetividad y la ajena. El otro no es parte ni, tampoco, un constitutivo de mi subjetividad, como lo era para Heidegger, sino es una *alteridad radical* que se me descubre desde la conciencia que tengo (de) mí mismo como siendo objeto para otro. Esta idea de una *alteridad radical*, también, es compartida por Levinas para quien el otro “es otro con una alteridad que no es formal; con una alteridad que no es el simple envés de la identidad; y que tampoco es una alteridad hecha de resistencia a Mismo; sino con una alteridad anterior a toda iniciativa a todo imperialismo de Mismo. Es otro con una alteridad que constituye el contenido mismo de Otro; es otro con una alteridad que no limita a Mismo, porque a limitar a Mismo, Otro no sería rigurosamente Otro: debido a la frontera común estaría en el interior del sistema, aún sería Mismo. Lo absolutamente Otro es el Otro. No se me suma”. Cf. LEVINAS, Emmanuel. (1990). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. París: Le Livre de Poche, p.26.

²⁷⁰ EN, p.307. [Trad. SN, p.373].

Ahora bien, la experiencia de *ser mirado*, siguiendo los análisis de Sartre, no se vinculan necesariamente con los globos oculares²⁷¹, como normalmente podríamos pensar, porque esta experiencia puede surgir, de pronto, por otras formas como ruidos de ramas, pasos que se detienen, el entreabrir de una ventana, etc. La experiencia de *ser mirado*, más que experiencia de objetos como soportes de la mirada del otro es experiencia *inmediata* y *transmundana* del otro. Tanto la *inmediatez* como la *transmundanidad* son características fundamentales de la presencia del otro ante mí: *inmediatez* en la medida en que el otro se me da desde la conciencia que tengo (de) mí mismo directamente y no por el conocimiento de las cosas del mundo (Husserl) o por mediación corporal (realismo); y *transmundanidad* en la medida en que el prójimo se me presenta como no siendo parte de mi mundo ya constituido, sino como constituyendo su mundo a partir del mío y en el cual yo formo parte como objeto entre otros objetos. De ahí que, para Sartre, al *ser mirado*, lejos de suponer la existencia del prójimo lo descubro *inmediatamente* en su plena realidad como sujeto *transmundano*. Este descubrimiento “no es ni conocimiento ni unidad de conocimiento, sino *malestar* [...]”²⁷² que lo vivo desde mi *ipseidad*, *malestar* que me revela como *estando en peligro* ante el otro y que se da a través de un sentimiento original como es el de *la vergüenza*.

La vergüenza (*honte*), como nos dice Sartre, “no es sino el sentimiento original de tener mi ser *afuera*, comprometido en otro ser y, como tal, sin defensa

²⁷¹ Sartre manifiesta, en varias partes del libro, que la mirada no tiene necesariamente un vínculo con los ojos, ya que, precisamente, al ser mirado lo que menos se me da son los ojos del otro, sino la existencia del otro a través de su mirada objetivante: “si aprehendo la mirada, dejo de percibir los ojos: estos están ahí, permanecen en el campo de mi percepción, como puras presentaciones, pero no hago uso de ellas, están neutralizados, fuera de juego, no son ya objeto de una tesis; permanecen en el estado de ‘fuera de circuito’ en que se encuentra el mundo para una conciencia que efectúa la epojé fenomenológica prescrita por Husserl. Nunca se encuentran feos o bellos unos ojos ni se notan su color mientras nos miran. La mirada del otro enmascara sus ojos”. Cf. *EN*, p.297. [Trad. *SN*, pp.361-362].

²⁷² *EN*, p.314. [Trad. *SN*, p.383].

alguna, iluminado por la luz absoluta que emana de un puro sujeto”²⁷³. Con la vergüenza vivimos nuestra propia objetivación realizada por un otro-sujeto porque este sentimiento se fundamenta en la experiencia de *ser mirado* y, además, comparte su misma estructura. *Sentirnos avergonzados* es tener vergüenza (de) nosotros mismos como estando siempre ante un otro; jamás nos sentimos avergonzados si vivimos únicamente en el plano de la conciencia (de) sí: “acabo de hacer un gesto desmañado o vulgar; este gesto se me pega, yo no lo juzgo ni lo censuro, simplemente lo vivo, lo realizo en el modo del para-sí. Pero he aquí que de pronto levanto la cabeza: alguien está allí y me ha visto. Realizo de pronto toda la vulgaridad de mi gesto, y tengo vergüenza”²⁷⁴. Por esta razón, con el sentimiento de la vergüenza el otro se me da con toda su originalidad²⁷⁵, un otro que otorga un sentido completamente nuevo a lo vivido desde mi *ipseidad* y que provoca la modificación de lo que era para mí, en el modo de lo revelado, hacía lo *no-revelado*, es decir, hacía aquello que no conoceré nunca y que, sin embargo, me compete por tratarse de mí mismo: “la brusca modificación que experimentamos no es provocada en modo alguno por la irrupción de un conocimiento. Es más bien, con mucho, una solidificación y una estratificación brusca de mí mismo que [...] me empuja súbitamente a una nueva dimensión de existencia: la dimensión de lo *no-revelado*”²⁷⁶. En esta dimensión vivo en la completa ignorancia de mis actos, ya que

²⁷³ EN, p.328. [Trad. SN, p.401].

²⁷⁴ EN, pp.259-260. [Trad. SN, pp.313-314].

²⁷⁵ Dan Zahavi nos dice respecto a esta dación del otro a través de la vergüenza que: “Según Sartre, la vergüenza no es un sentimiento que pueda obtener por mi cuenta. Presupone la intervención del otro, no meramente porque el otro es aquel ante quien me siento avergonzado, sino también y más significativamente, porque el otro es quien constituye aquello de lo que estoy avergonzado. No me avergüenzo de mí mismo como si fuera para mí mismo, sino de mí mismo como soy para el otro. Existo no solo para mí, sino para otros, y esto es precisamente lo que la vergüenza me revela. [...] El análisis de Sartre de la intersubjetividad enfatiza el carácter trascendente, inefable y elusivo del otro y rechaza cualquier intento de entablar un puente o minimizar la diferencia entre el yo y el otro”. Cf. ZAHAVI, Dan. (2005). *Subjectivity and Selfhood: Investigating the first-person perspective*. Cambridge, MA: MIT Press, p.171.

²⁷⁶ EN, p.307. [Trad. SN, p.374].

estos toman inmediatamente otro punto de vista que no es el mío. De lo único que soy consciente es que estoy siendo objeto para otro y que mi ser está degradado. Tener vergüenza no es, entonces, asumirse como culpable de haber hecho algo malo o censurable ante el otro²⁷⁷, sino sentir que se ha sido reducido a un objeto en medio del mundo. La vergüenza, dirá Sartre, es sentimiento de “caída original”²⁷⁸.

Es necesario, llegado a este punto, y luego de a ver explicitado en qué consiste la relación intersubjetiva sartreana desde la experiencia de *ser mirado* y el sentimiento de vergüenza, concluir analizando uno de los ejemplos más resaltantes de *El ser y la nada* que ilustraría la experiencia del otro desde mi propia autodación experiencial. Supongamos que he ido a parar, ya sea por cualquier interés, frente a la puerta de una habitación y me inclino para ver por el ojo de la cerradura lo que sucede allá adentro. Hasta este momento “estoy solo y en el plano de la conciencia no-tética (de) mí”²⁷⁹, mis actos no son conocidos, solo *son vividos* por mí en primera persona. La escena que observo, la conversación que escucho, todo ello se me da

²⁷⁷ Esta opinión es defendida desde la antigüedad, ya Aristóteles en su *Retórica* sostenía que la vergüenza se da “por la pérdida de reputación, y ello por causa de esta perdida en sí más bien que por sus efectos, y como, por otro parte, nadie se preocupa de la reputación sino *con referencia a quienes* han de juzgarla, necesariamente se sentirá vergüenza *ante aquellos* cuyo juicio nos importa”. Cf. ARISTÓTELES. (1999). *Retórica*; traducción de Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1384a 20. Por su parte, el psicólogo Michael Lewis en su importante trabajo *Shame: The exposed self* nos manifiesta que: “la vergüenza puede ser definida simplemente como el sentimiento que nosotros tenemos cuando evaluamos nuestras acciones, sentimientos o conductas y concluimos que hemos actuado mal”. Cf. LEWIS, Michael. (1995). *Shame: The exposed self*. New York: The Free Press, p.2.

²⁷⁸ Con esta expresión Sartre alude a la relación “objetividad-desnudez”. Por ello, él encuentra en el relato del Génesis una prueba mítica de esta relación. En dicho relato se manifiesta que Adán y Eva, al tomar conciencia de su desnudez por el pecado cometido, sintieron vergüenza ante la mirada de Dios la cual estuvo acompañada de un juicio de desaprobación: “el pudor, y en particular, el temor de ser sorprendido en estado de desnudez, no son sino una especificación simbólica de la vergüenza original: el cuerpo simboliza en este caso nuestra objetividad sin defensa. Vestirse es disimular nuestra propia objetividad, es reclamar el derecho de ver sin ser visto, es decir, de ser puro sujeto. Por eso el símbolo bíblico de la caída, después del pecado original, es el hecho de que Adán y Eva ‘conocen estar desnudos’”. Cf. EN, p.328. [Trad. SN, p.401]. Bernard Williams, basándose en los relatos míticos griegos, llega a la misma idea de Sartre respecto a la desnudez como causa de vergüenza: “la experiencia más básica asociada a la vergüenza es la de *ser visto*, indecorosamente, por personas inadecuadas, en condiciones inadecuadas. Se vincula de forma directa con la desnudez [„]”. Cf. WILLIAMS, Bernard. (2011). *Vergüenza y necesidad. Recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua*; traducción de Alba Montes Sanchez. Madrid: La balsa de Medusa, pp.131-132.

²⁷⁹ EN, p.298. [Trad. SN, p.362].

desde mi entrega al mundo, la cual carece de testigo que pueda objetivar cada uno de mis actos: “ninguna vista trascendente viene a conferir a mis actos un carácter de *cosa dada* [...]: mi conciencia se pega a mis actos, es mis actos”²⁸⁰. No tengo ningún afuera respecto de mí mismo hasta que escucho unos pasos por el corredor: soy mirado. Al *ser mirado* se altera todo el sentido de mi situación vivencial, ya no me inclino para ‘observar por el ojo de la cerradura lo que sucede allá adentro’, ahora, y bajo la mirada del otro, me inclino, quizás, porque soy un voyerista. Mi acto que simplemente era vivido pasa a ser objetivado: siento vergüenza, vergüenza de ser objeto para una conciencia ajena a la mía, vergüenza de mi *alienación*²⁸¹. Pero por esta misma objetivación que sufro *reconozco* al otro desde mi propia conciencia (de) sí: “al experimentar la mirada, al experimentarme como objetividad no-revelada, experimento directamente y con mi ser la incaptable subjetividad del prójimo”²⁸². De esta manera, Sartre nos muestra cómo mi *ipseidad* no es una *ipseidad* que me aísla, al contrario, es una *ipseidad* capaz de enfrentarme a la presencia indubitable del otro: “así como mi conciencia captada por el *cogito* da testimonio indubitable de ella misma y de su propia existencia, ciertas conciencias particulares, por ejemplo la ‘conciencia-vergüenza’ dan al *cogito* testimonio indubitable de ellas mismas y de la existencia del prójimo”²⁸³, un prójimo que jugará un papel importante en mi autoconstitución como persona, aunque ello ya implica un nivel superior de autoconciencia la cual desborda la autoconciencia básica que en este trabajo hemos

²⁸⁰ *Ibid.* [Trad. SN, p.363].

²⁸¹ La vergüenza al igual que la experiencia de ser mirado hacen surgir el sentimiento de una *alienación existencial*. De ahí que Dan Zahavi nos manifieste lo siguiente: “Sartre considera que la vergüenza implica una alienación existencial. Estoy de acuerdo con esto. En algunos casos, el poder alienante es un tema diferente, y la descripción de Sartre de nuestro sentimiento prerreflexivo de vergüenza cuando se confronta con la mirada del otro es un ejemplo de esto. En otros casos, la sensación de vergüenza se produce cuando nos juzgamos a nosotros mismos. Pero también en este caso, hay una forma de exposición y autoalienación, una especie de autoobservación y auto distanciamiento”. Cf. ZAHAVI, Dan. (2011). “Shame and the exposed self”; en: *Reading Sartre. On phenomenology and existentialism*. London & New York: Routledge, p.221.

²⁸² EN, p.310. [Trad. SN, p.377].

²⁸³ EN, p.312. [Trad. SN, p.380].

tratado de estudiar siguiendo los análisis fenomenológicos de Sartre del *cogito* prerreflexivo.

CONCLUSIONES

1. Nuestro análisis de la autoconciencia comenzó, tal como lo desarrollamos en el primer apartado del Primer Capítulo de la presente investigación, con la explicitación del “paradigma de la conciencia reflexiva”, ya que era necesario dar a conocer en qué consiste este paradigma que tanta influencia ha tenido y tiene en la filosofía cuando se desea concebir la relación de la conciencia consigo misma. Así, demostramos que tanto el racionalismo de Descartes como el empirismo inaugurado por John Locke sedimentaron las bases para que este paradigma se convierta, a partir de la Modernidad, en el único modelo por el cual se pueda pensar la autoconciencia, es decir, manifestar, bajo este paradigma, que la conciencia es conciencia de sí es manifestar que la conciencia se aprehende reflexivamente a sí misma por medio del pensamiento, sea para llegar a una certeza inmediata de sí (Descartes) o para volver conscientes las ideas que tenemos del mundo (Locke). En ambos casos la conciencia se ve remitida a sí misma bajo la forma de un desdoblamiento que tendrá como característica la relación sujeto-objeto del conocimiento. De esta manera, *ser autoconsciente no es sino tener un conocimiento de sí mismo o, lo que sería lo mismo, es autoconocerse.*

2. La idea de la autoconciencia como autoconocimiento nos llevó, en nuestro segundo apartado del Primer Capítulo, a abordar lo que se ha denominado “el problema del regreso al infinito” que surge cuando tomamos a la conciencia como esencialmente reflexiva. Este problema, dado a conocer por Hobbes en su crítica a Descartes, constituye el objeto de una de las principales objeciones al “paradigma de la conciencia reflexiva” porque se parte de la idea de que

3. la conciencia necesita ser consciente de sí, vía la reflexión, para poder alcanzar un fundamento seguro en el conocimiento inmanente (de sí misma) o trascendente (del mundo). Sin embargo, al desdoblar la conciencia en una conciencia A que es tomada por objeto por una conciencia B, caemos en la cuenta de que la verdad obtenida por la conciencia B necesitaría, a su vez, ser revelada por otra conciencia C y, así, sucesivamente hasta el infinito. Con ello *todo fundamento que se pensaba alcanzar queda postergado ad calendas graecas. La autoconciencia no sería más que conciencia de conciencia de conciencia de conciencia...* Es este problema, precisamente, como lo hemos manifestado en este apartado, con el cual Sartre se enfrentó en sus primeros trabajos y, como resultado de este enfrentamiento, surgió una nueva concepción de la conciencia alejado radicalmente del “paradigma de la conciencia reflexiva”: el *cogito prerreflexivo*.

3. El *cogito prerreflexivo* constituye una idea fundamental para comprender la relación que la conciencia tiene consigo misma, una relación que no está escindida en la dualidad sujeto-objeto del conocimiento reflexivo, es decir, *el cogito prerreflexivo no es autoconocimiento*, sino, como lo hemos manifestado y desarrollado en nuestro tercer apartado del Primer Capítulo, es “autoconciencia primera” la cual es inherente a toda conciencia y es la base de toda conciencia reflexiva. *La “autoconciencia primera” es el modo de automanifestación de nuestras experiencias del mundo*, ya que sin este modo básico de automanifestación la conciencia no sería más que una conciencia ignorante de sí misma, pero ello no indica que primero hay experiencia del mundo y luego automanifestación, al contrario ambas se dan al mismo tiempo. Así, al escuchar un nocturno de Chopin,

por ejemplo, mi conciencia es autoconsciente en cada instante de la melodía sin tematizarse reflexivamente porque si ello pasará mi acto de escuchar se interrumpiría. Solo porque vivo mi acto de escuchar prerreflexivamente puedo, luego, explicitarlo por la reflexión. La reflexión siempre llega tarde a lo vivido por el *cogito prerreflexivo*. A partir de la *prioridad fenomenológica y ontológica del cogito prerreflexivo sobre la conciencia reflexiva* demostramos que hay un modo más originario de autoconciencia, aunque este modo *sui generis* tendrá que hacer frente a otro paradigma de la conciencia: “el paradigma de la conciencia egológica”.

4. Este “paradigma de la conciencia egológica”, que fue explicitado en el primer apartado del Segundo Capítulo de la presente investigación, se centra en postular la presencia de un Yo en el seno de la conciencia, presencia que se justificaría según dos modos. El primero parte de la idea del *Yo como evidencia absoluta de cada uno de nuestros actos intencionales*, como podemos verlo en Descartes, es decir, mientras estos pueden variar, el Yo permanece como siendo siempre el mismo, como siendo el sustrato permanente (*subjectum*) de estos distintos actos, por ejemplo, al recordar el viaje de la semana pasada, al percibir aquel árbol del jardín, al imaginar un centauro, existe un Yo idéntico que recuerda, percibe e imagina. El segundo, aunque surge como rechazo a la idea de un Yo substancialista, apela a un *Yo como presupuesto formal*, como podemos verlo en Kant, *cuyo objetivo será la de otorgar unidad sintética a una conciencia incapaz de unificarse a sí misma*. Tanto el primer modo como el segundo, a pesar de las diferencias en su justificación de un Yo en la conciencia, coinciden en ver a esta como sujeto, ya sea como *res cogitans* o trascendental. Pero ello ocasionará lo que hemos denominado “el problema del sujeto”.

5. “El problema del sujeto”, abordado en el segundo apartado del Segundo Capítulo, considera todos los dilemas que surgen cuando equiparamos conciencia y sujeto bajo la misma idea, ya que si por conciencia entendemos, como lo hace Sartre, nuestra propia experiencia que está siempre trascendiéndose hacia el mundo y, al mismo tiempo, unificándose a sí misma autoconcientemente, no habría necesidad de pensarla como sujeto. Aunque de esto ya Hume se dio cuenta, mas no lo profundizó demasiado, es con Sartre que la idea de conciencia como sujeto será sometida a una crítica rotunda por considerarla nociva. En primer lugar, porque *la idea de sujeto, entendido, por una parte, como substancia, trae consigo hablar de una escisión en la conciencia entre el Yo y sus propias vivencias* al no ser el Yo, precisamente, estas vivencias, sino solo su soporte. En segundo lugar, porque *la idea de sujeto, entendido, por otra parte, como principio de unificación, supone que la conciencia carece de la posibilidad de sintetizarse y que está dividida en vivencias aisladas unas de otras*. Para evitar estos absurdos que nos lleva aceptar la idea de conciencia como sujeto, es necesario seguir los resultados de una correcta descripción fenomenológica que nos enseña que la conciencia se caracteriza por una translucidez originaria o, en otras palabras, que la conciencia es una autoconciencia translúcida.

6. La idea de la conciencia como “autoconciencia translúcida”, la cual ha sido el eje temático de nuestro tercer apartado del Segundo Capítulo, fue planteada por Sartre desde sus primeros trabajos fenomenológicos y muestra que la conciencia tiene una relación inmediata consigo misma. En esta relación no participa la reflexión ni, tampoco, aparece ni se descubre un Yo. Al contrario, a la conciencia le es inherente una evidencia de sí que no pasa por objetivarse, sino por descubrirse siempre

abierta al mundo completamente sin tener algún vestigio de intimidad: “la conciencia, nos dice Sartre, no es nada más que el afuera de sí misma”. Por esta razón, la existencia de un Yo substancial en ella traería su muerte porque introduciría en el campo experiencial una opacidad injustificada. Además, la propia existencia de un Yo se funda en la reflexión y, como se ha mostrado en esta investigación, la “autoconciencia primera” es prerreflexiva, es decir, es experiencia de sí en la medida en que es conciencia de mundo. *La conciencia no necesita de un Yo (substancial o formal) ni para tener una experiencia en primera persona, ya que ella es siempre autoconsciente y no puede eludir su propia autorreferencia, ni para sintetizarse en una unidad porque ella es, precisamente, sintética.* De esta manera, la “autoconciencia primera” es una autoconciencia purificada de toda estructura egológica. Sin embargo, hemos evidenciado que el concepto clásico del Yo como sujeto, al cual Sartre enfrenta y niega, es solo uno entre tantos y que es posible hablar de un tipo de egoidad distinta que se encontraría expresada en la idea de *ipseidad* que el mismo Sartre nos propone.

7. Cuando hablamos del *yo* estamos tentados a encontrar en dicha idea la concepción clásica que proviene de la Modernidad, es decir, que entendemos por *yo* el sujeto permanente de nuestra experiencia. Esta interpretación generalizada, no obstante, es limitada e ignora que la idea de *yo* tiene muchas formas de ser concebida. Así, por ejemplo, se puede hablar de un ‘yo intersubjetivo’, un ‘yo neural’, un ‘yo dialógico’, un ‘yo narrativo’, un ‘yo ampliado’, etc. Y en todos estos casos la idea de *yo* se concibe distintamente. Nosotros, como lo hemos mostrado en el primer apartado del Tercer Capítulo, siguiendo lo propuesto Shaun Gallagher y Dan Zahavi, creemos que es posible, a pesar de todos estos modos de egoidad, hablar

de una egoidad básica que estaría como fundamento de toda forma posible de yo. *Dicha egoidad básica no es más que la propia “autoconciencia primera” que otorga a cada experiencia el carácter de miidad en relación a la conciencia.* Sin ese carácter de *miidad* cualquier experiencia sería anónima. Ahora bien, esto no implica un acto reflexivo por el cual uno conciencia y experiencia mediante el juicio judicativo “esto es mío”, sino que es la propia conciencia la que se da como experiencia autorreferencial en primera persona y que, para Sartre, expresaría lo que él llama *ipseidad*. *La ipseidad, así comprendida, es una egoidad que toda conciencia como autoconciente no puede dejar de ser, y que es el punto de partida para hablar de formas más complejas de yo* que apelan a lo social, cultural y a la relación con los otros. Esta egoidad no es solo una *ipseidad* mental y desencarnada, al contrario, la *ipseidad* solo es posible como *ipseidad* corporizada.

8. El cuerpo juega un rol importante, para Sartre, en esta egoidad básica, que es la *ipseidad*, porque, como ha sido señalado y analizado en el segundo apartado del Tercer Capítulo, *él expresa nuestra relación concreta con el mundo, relación que va unida con la autodación experiencial que nos es inherente.* Sin embargo, debemos distinguir entre el cuerpo experimentado en tercera persona, que es el cuerpo físico de la ciencia, al cual Sartre llama “cuerpo-cadáver” y el cuerpo experimentado en primera persona, al cual denomina “cuerpo vivido” o “cuerpo existido”. Es a través de la última forma de experiencia del cuerpo que nos es posible hablar de una *ipseidad* corporizada. El “cuerpo vivido” como *ipseidad* es el cuerpo que apertura un mundo orientado, donde el cuerpo es el “punto cero” de orientación, es el *aquí* ineludible de mi experiencia del mundo. Este “cuerpo vivido” no es objeto de ningún punto de vista, como sí sucede con el “cuerpo cadáver”, sino que se caracteriza por

develarnos los objetos a los cuales apuntamos sin aparecer él mismo en esta develación. El “cuerpo vivido”, como Sartre ha señalado, es siempre trascendido. *La ipseidad corporalizada es, así, la “autoconciencia primera” que se da desde la encarnación en un cuerpo*, sin esta encarnación no habría ni siquiera ninguna forma de autoconciencia. Pero la *ipseidad* va más allá de una simple remisión a mí mismo desde mi corporalidad, ya que, también, permite una experiencia intersubjetiva.

9. La *ipseidad*, como lo hemos mostrado en el tercer apartado de nuestro Tercer Capítulo, nos da la posibilidad de experimentar, desde nuestra autodación experiencial, la presencia del otro de manera inmediata y sin apelar a una inferencia analogizante (realismo) o a un postulado hipotético (idealismo). La certeza del otro es tan real como la propia certeza de mí mismo. Por esta razón, Sartre destaca los trabajos de Hegel, Husserl y Heidegger, ya que en ellos se puede apreciar el intento de ver al otro como unido a mi propia subjetividad por una relación de interioridad, aunque sucumben o bien a interpretar la relación de interioridad como una relación gnoseológica, o bien en ver la relación de interioridad desde mi propio constitución. Ante esta limitación por parte de sus precedentes Sartre nos propone interpretar esta relación de interioridad desde una relación concreta con el prójimo y que puede experimentarse desde la cotidianidad. Aquí jugará un papel importante el fenómeno de la mirada que nos pone ante el otro como vulnerables. Sentirse mirado es tener conciencia de sí mismo pero como estando ante el otro. Esta vulnerabilidad que surge al sentirnos mirados hace aparecer el sentimiento de vergüenza, que no es más que el reconocimiento de que estoy como objeto ante una conciencia que no es la mía. No me avergonzaría si fuera una auténtico solipsista. La *ipseidad*, de esta

manera, no me compete únicamente a mí, sino que me hace reconocer que estoy expuesto al otro sin mediación y distancia alguna.

10. Finalmente, queremos decir, que la idea de autoconciencia que surge del análisis del *cogito prerreflexivo* sartreano es fundamental para comprender nuestra experiencia consciente, una experiencia que está alejada de los dos paradigmas de la conciencia que surgieron en la Modernidad: “el paradigma de la conciencia reflexiva” y “el paradigma de la conciencia egológica”. Además, este nuevo sentido de autoconciencia trata superar los dos problemas que se desprenden de ambos paradigmas: “el problema del regreso al infinito” y “el problema del sujeto”. Sin embargo, estamos convencidos de que la idea de autoconciencia, que hemos analizado en este trabajo desde la fenomenología, en este caso sartreana, no está acabada, sino que apertura nuevos análisis que nos lleva necesariamente al dialogo con otras perspectivas filosóficas y la ciencia. Solo así esta idea tendrá la importancia que actualmente le avizoramos.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES.

(1999). *Retórica*; traducción de Quintín Racionero. Madrid: Gredos.

ALAIN (Émile-Auguste Chartier).

(1927). *Les idées et les âges*. Paris: Gallimard.

ALQUIÉ, Ferdinand.

(1966). *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. París: PUF.

ALVES, Pedro.

(2012). "Empatía y ser-para-otro. Husserl y Sartre ante el problema de la intersubjetividad"; en: *Investigaciones Fenomenológicas*, nº9.

BASSOLS DE CLIMENT, Mariano.

(2015). *Sintaxis latina*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.

BERNET, Rudolf.

(1994). "Une vie intentionnelle sans sujet ni objet?", en *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. París: PUF.

BIEMEL, Walter.

(1966). "Sartre: interpretación del cuerpo"; en: *CONVIVIVUM*, nº21, pp.63-76.

BRENTANO, Franz.

(1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkt, I*. Leipzig: Dunker und Humblot.

CONDE, Francisco.

(2010). "Importancia y evolución del concepto de conciencia del tiempo en la fenomenología de Husserl", en: *Revista Internacional de Filosofía*, vol. XV, p.113.

COTRINA, Juan Pablo.

(2014). *La intencionalidad en la fenomenología ontológica de Jean-Paul Sartre*. Tesis de Licenciatura. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima. Perú.

CHALMERS, David.

(1996). *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press.

CHURCHLAND, Paul.

(1999) *Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*; traducción de Margarita N. Mizraji. Barcelona: Gedisa.

DAMASIO, Antonio.

(2016). *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*; traducción de Joadoméne Ros. Barcelona: Destino.

DE COOREBYTER, Vincent.

(2000). *Sartre face à la phénoménologie. Autour de "L'intentionnalité" et de "La transcendance de l'Ego"*. Bruxelles: OUSIA.

DELEUZE, Gilles.

(1993). *Empirisme y subjectivité*. París: PUF.

DE NIGRIS, Francesco.

(2015). "Intencionalidad, pasividad y autoconciencia en la fenomenología de Husserl", en: *Ideas y Valores*, vol. LXIV, n°157.

DENNETT, Daniel.

(2005). *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of consciousness*. Cambridge: The MIT Press.

DESCARTES, René.

(2010). *Reglas para la dirección del espíritu*; traducción de Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Alianza Editorial.

(2012). *Descartes. Œuvres et lettres*. Paris: Gallimard.

(2012). *Discurso del Método*; traducción de Risieri Frondizi. Madrid: Alianza Editorial.

(2015). *Meditaciones Metafísicas*; traducción de Guillermo Graiño Ferrer. Madrid: Alianza Editorial.

GALLAGHER, Shaun.

(2000). "Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science", en: *Trends in Cognitive Science*, vol. IV, n° 1.

GURWITSCH, Aron.

(1941). "A non-egological conception of consciousness", en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. I, n° 3.

HAOUR, Bernardo.

(2010). *Introducción a Fenomenología de la Percepción de Maurice Merleau-Ponty*; traducción de Gianna Torringhi. Lima: Fondo editorial de la UARM

HEGEL, G.W.F.

(2017). *Fenomenología del espíritu*; traducción de Wenceslao Roces-Ricardo Guerra y edición-revisión de Gustavo Leyva. México D. F.: FCE.

HEIDEGGER, Martin.

(2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*; traducción de Juan José García Norro. Madrid: Trotta.

(2003). *Mi camino en la fenomenología*; en *Tiempo y ser*; traducción de Félix Duque. Madrid: Tecnos.

(2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*; traducción de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder.

(2006). *Introducción a la investigación fenomenológica*; traducción de Juan José García Norro. Madrid: Síntesis.

(2007). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*; traducción de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial.

(2008). *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*; traducción de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial.

(2009). *Ser y tiempo*; traducción de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta.

(2009). *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de los principios trascendentales de Kant*; traducción de José M. García Gómez del Valle. Girona: Palamedes.

(2013). *Seminarios de Zollikon*; traducción de Ángel Xolocotzi. México D.F.: Herder.

HENRY, Michel.

(2003). *Phénoménologie de la vie 2. De la subjectivité*. París: PUF.

(2003). *L'essence de la manifestation*. París: PUF.

HERRMANN, F.-W. von.

(2000). *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HOPKINS, Burt.

(2011). "Volviendo a Husserl. Reactualizando el contexto filosófico tradicional del 'problema' fenomenológico del otro. La monadología de Leibniz", en: *Areté*, vol. XXIII, n° 2.

HUME, David.

(2011). *A Treatise of Human Nature*, en *Hume. The essential philosophical Works*. Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited.

HUSSERL, Edmund.

(1988). *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*; traducción de Antonio Ziri6n. México D.F.: FCE.

(2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*; traducción de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta.

(2009). *Investigaciones L6gicas 2*; traducción de Manuel Garc3a Morente y Jos6 Gaos. Madrid: Alianza Editorial.

(2009). *L6gica formal y l6gica trascendental. Ensayo de una cr3tica de la raz6n l6gica*; traducción de Luis Villoro y revisi6n de Antonio Ziri6n. México D.F.: UNAM.

(2009). *Meditaciones Cartesianas*; traducción de Mario Presas. Madrid: Tecnos.

(2012). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*; traducción de Gérard Granel. Paris: Gallimard.

(2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*; traducción de José Gaos y reelaboración de Antonio Ziri6n. México D.F.: FCE.

(2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*; traducción de Antonio Ziri6n. México D.F.: FCE.

JAOUA, Mohamed.

(2011). *Phénoménologie et ontologie dans la première philosophie de Sartre*. París: L'Harmattan.

KANT, Immanuel.

(2008). *Los progresos de la metafísica*. Edici6n bilingüe alemán-espaol; traducci6n de Mario Caimi. México D. F.: FCE, UAM, UNAM.

(2011). *Crítica de la raz6n pura*. Edici6n bilingüe alemán-espaol; traducci6n de Mario Caimi. México D.F.: FCE, UAM, UNAM.

KRUEGER, Joel.

(2011). "The who and the how of experience", en: *Self, no self? Perspectives from analytical, phenomenological, and Indian traditions*. Oxford: Oxford University Press.

LEVINAS, Emmanuel.

(1990). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. París: Le Livre de Poche.

LEWIS, Michael.

(1995). *Shame: The exposed self*. New York: The Free Press.

LOCKE, John.

(2013). *Ensayo sobre el entendimiento humano*; traducci6n de José A. Robles y Carmen Silva. México D. F.: FCE.

MARION, Jean-Luc.

(2012). *Cuestiones Cartesianas*; traducci6n de Pablo Pavesi. Buenos Aires: Prometeo.

MERLEAU-PONTY, Maurice.

(2010). *Maurice Merleau-Ponty. Œuvres*, Paris: Gallimard.

MONNIN, Nathalie.

(2005). "Del elogio a la crítica. Jean-Paul Sartre y Husserl", en: *La fenomenología y sus herejías*. Santiago de Chile: UAH.

MORAN, Dermot.

(2010). "Husserl, Sartre and Merleau-Ponty on embodiment, touch and the 'double sensation'", en: *Sartre on the body*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

MORRIS, Phyllis.

(1976). *Sartre's concept of a person. An analytic approach*. Amherst: University of Massachusetts.

MUELLER, Fernand-Lucien.

(2013). *Historia de la psicología. De la antigüedad a nuestros días*; traducción de Francisco Gonzales Aramburú. México D.F.: FCE.

NARBOUX, Jean-Philippe.

(2015). "Intentionnalité et négation dans *L'Être et le néant*", en: *Sartre. L'Être et le néant. Nouvelles lectures*. París: Les Belles Lettres.

NATORP, Paul.

(1912). *Allgemeine Psychologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr.

REISMAN, David.

(2007). *Sartre's Phenomenology*. Londres: Continuum International Publishing Group.

PRIEST, Stephen.

(2000). *The subject in question. Sartre's critique of Husserl in The transcendence of the Ego*. London: Routledge.

RICŒUR, Paul.

(1990). *Soi-même comme un autre*. París: Éditions du Seuil.

ROBINET, André.

(2014). *El pensamiento europeo de Descartes a Kant*. Traducción de Marcos Lara. México D.F.: FCE.

ROMANO, Claude.

(2017). "L'ipseité. Une essai de reformulation à la lumière de Heidegger et Wittgenstein", en: *Les Études Philosophiques*, n° 1.

ROSALES, Alberto.

(2009). *Ser y subjetividad en Kant. Sobre el origen subjetivo de las categorías*. Buenos Aires: Biblos.

SANDOWSKY, Louis.

(2006). "Hume and Husserl – The problem of the continuity or temporalization of consciousness"; en: *International Philosophical Quarterly*, vol.46, n°1.

SAN MARTÍN, Javier.

(1974). "Teoría del Yo trascendental en Kant y Husserl", en: *Logos. Anales de Metafísica*, vol. 9, n° 9.

(2015). *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta.

SARTRE, Jean-Paul.

(2003). *La nausée*. París: Gallimard

(2006). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. París: Gallimard.
[Trad. de Juan Valmar: (2011). *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada].

(2011). *Esquisse d'une théorie des émotions*. París: Hermann.

(2012). *La imagination*. París: PUF. [Trad. de Carmen Dragonetti: (1973). *La imaginación*. Madrid: SARPE].

(2012). *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*. París: VRIN.

(2014). "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité", en: *Situations Philosophiques*. París: Gallimard.

(2014). "Marxismo y subjetividad. La conferencia de Roma, 1961", en: *New Left Review*, nº 88.

(2016). "Conciencia de sí y Conocimiento de sí", en: *Acta Fenomenológica Latinoamericana*; traducción de Jorge Nicolás Lucero y Danila Suárez Tomé, vol. V.

SCHERER, René.

(1969). *La fenomenología de las Investigaciones Lógicas de Husserl*; traducción de Jesús Díaz. Madrid: Gredos.

SOKOLOWSKI, Robert.

(2013). *Fenomenología de la persona humana*, traducción de Nekane de Legarreta Bilbao. Salamanca: Sígueme.

SPINOZA, Baruch.

(2014). *Ética demostrada según el orden geométrico*; traducción de Vidal Peña García. Madrid: Tecnos.

STEPANENKO, Pedro.

(1993). "El concepto de conciencia cartesiana y la objeción del regreso al infinito de pensamientos", en: *Dianoia: Anuario de Filosofía*, n 39.

STRAWSON, Galen.

(1999). "The self and the SESMET", en: *Journal of Consciousness Studies*, vol. VI, nº 4.

TEPLEY, Joshua.

(2016). "Sartre's non-egological theory of consciousness", en: *Pre-reflective Consciousness. Sartre and contemporary philosophy of mind*. London-New York: Routledge.

THEUNISSEN, Michael.

(2013). *El otro. Estudio sobre la ontología social contemporánea*; traducción de Guy Georges Voet Keyser. México D.F.: FCE

TRÉMAULT, Eric.

(2016). "Do we need pre-reflective self-consciousness? About Sartre and Brentano", en: *Pre-reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*. Oxon: Routledge.

WILLIAMS, Bernard.

(2011). *Vergüenza y necesidad. Recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua*; traducción de Alba Montes Sanchez. Madrid: La balsa de Medusa.

ZAHAVI, Dan.

(1998). "The fracture in Self-Awareness", en: *Self-Awareness, Temporality, and Alterity. Central Topics in Phenomenology*. Dordrecht: Kluwer.

(2000). "Self and Consciousness", en: *Exploring the self. Philosophical and psychopathological perspectives on self-experience*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

(2003). "Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness", en: *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

(2005). *Subjectivity and Selfhood: Investigating the first-person perspective*. Cambridge, MA: MIT Press.

(2011). "Shame and the exposed self"; en: *Reading Sartre. On phenomenology and existentialism*. London & New York: Routledge.

ZAHAVI, Dan y SHAUN Gallagher.

(2012). *The phenomenological mind*. London & New York: Routledge.